المركز القومى للترجمة

الإسلام

الدين الثانى فى أوروبا

(المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد)

تأليف: نخبة من الباحثين
تحرير: شيرين تى. هنتر
تقديم: تشارلز بوكانان

ترجمة: أحمد الشيمى
محمد أمين عبد الجواد
مراجعة: حسن الشافعى

2777



يضم هذا الكتاب بين دفتيه الأبحاث التي أُلقيت في مؤتمر موضوعه: "الإسلام في أوروبا"، برعاية "مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية"، في مدينة "لشبونة" البرتغالية، بأقلام نخبة من الباحثين في شئون الإسلام في أوروبا والولايات المتحدة، وممثلين عن المفوضية الأوروبية. في المقدمة ترى الكاتبتان (شيرين تي. هنتر، وسيمون سرفاتي) أن وجود الإسلام في أوروبا يشكل تحديًا، خاصة من قِبَل هؤلاء الذين يبحثون عن هوية أوروبية وإسلامية؛ مما جعل الأوروبيين ينظرون إلى المسلمين على أنهم عبء ثقيل على المجتمعات المضيفة؛ لأنهم - من جهة - يصعب دمجهم في نسيج المجتمع الأوروبي، ومن جهة أخرى يصبحون في كثير من الأحيان هدفًا لاستقطاب الدول الإسلامية الأصلية لغايات خاصة؛ ربما من أجل الضغط على الدول الأوروبية لتبني مواقف سياسية معينة، مما يجعل الدول الأوروبية تشك في ولائهم، وترتاب في إخلاصهم، وهنا تتساءل الكاتبتان: هل يخضع وجود المسلمين في أوروبا لتلك الدائرة الشريرة من الرفض والحرمان والغربة والسلوك المعادي للمجتمع؟

وهذا الكتاب أيضًا يرصد الكثير من أنشطة المسلمين، ويوفر الكثير من الإحصاءات التي يحتاج إليها المسلمون في الشرق، كما يحتاج المسلمون في الشرق إلى من يخبرهم عن طبيعة وجود هؤلاء المسلمين في الغرب: هل هو وجود قوي أم ضعيف؟ هل هو وجود إيجابي أم سلبي؟ هل هو وجود يضر بمصالح المسلمين في الغرب والشرق على السواء أم هو وجود يصب في مصلحة المسلمين في الشرق والغرب على السواء؟

تصميم الغلاف: أيمن أمين

الإسلام
الدين الثانى فى أوروبا

(المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد)

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2777
- الإسلام.. الدين الثانى فى أوروبا: المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد
- نخبة
- شيرين تى. هنتر
- تشارلز بوكانان
- أحمد الشيمى، ومحمد أمين عبد الجواد مخيمر
- حسن الشافعى
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

Translated from the English language edition of:
ISLAM, EUROPE'S SECOND RELIGION:
The New Social, Cultural & Political Landscape
Edited by: Shireen T. Hunter
Originally published by Praeger an Imprint of ABC-CLIO, LLC.,
Santa Barbara, CA, USA

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الإسلام
الدين الثانى فى أوروبا

(المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد)

تأليف: نخبة من الباحثين

تحرير: شيرين . تى . هنتر

تقديم: تشارلز بوكانان

ترجمة: أحمد الشيمى

محمد أمين عبد الجواد مخيمر

مراجعة: حسن الشافعى



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الإسلام الدين الثانى فى أوروبا : (المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد / تأليف: نخبة من الباحثين؛ تحرير: شيرين.تى هنتر؛ تقديم تشارلز بوكانان؛ ترجمة أحمد الشيمى، محمد أمين عبد الجواد مخيمر؛ مراجعة حسن الشافعى.
القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٦
٤٤٨ ص ؛ ٢٤ سم
١ - الإسلام فى أوروبا

(أ) نخبة من الباحثين	(مؤلف مشارك)
(ب) هنتر، شيرين. تى	(محرر)
(جـ) بوكانان، تشارلز	(مقدم)
(د) الشيمى، أحمد	(مترجم)
(هـ) مخيمر ، محمد أمين عبد الجواد	(مترجم مشارك)
(و) الشافعى، حسن	(مراجع)
(ز) العنوان	٢١٠,٩١٤

رقم الإيداع : ١٠٠٨٥ / ٢٠١٦
الترقيم الدولى 978-977-92-0670-7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويـــات

الجزء الأول

مسح الأقطار

الجزء الثانى

قضايا عبر قومية

تقديم

يُعَدُّ هذا الكتاب الذى نقدمه اليوم إلى قراء العربية إضافة جديدة إلى الكتاب السابق الذى قمت بترجمته إلى العربية، وكان بعنوان: "الإسلام فى أوروبا: التنوع والهوية والتأثير"، وراجع ترجمته العربية على الأصل الإنجليزى – كرمًا منه – الدكتور محمد عنانى، وقام بنشره – مشكورًا – المركز القومى للترجمة، وقد أثنى عليه القراء؛ لأن المعلومات حول وضع المسلمين فى الغرب قليلة، رغم كثرة الكتب التى صدرت حول الموضوع فى الغرب، ولكن قلما يُترجم كتاب منها، ويستطيع القارئ أن يقرأ المراجع التى وردت فى آخر كل فصل من فصول الكتاب السابق، وآخر كل فصل من فصول هذا الكتاب الذى بين أيدينا، ليتبين له أن الكتب التى حررها الغربيون عن وجود المسلمين فى الغرب متعددة، والبحوث التى قاموا بإنجازها تستعصى على الإحصاء، وسيكتشف أيضًا أن قائمة هذه المراجع تخلو من اسم عربى، ما خلا الباحثين المنحدرين من أصول عربية، ولكنهم اختاروا أوروبا لهم وطنًا، فانصهروا فى ثقافتها، وأضحوا يُعدّون من أبنائها، أمثال: "طارق رمضان" أستاذ الفلسفة فى كلية جنيف (سويسرا)، والبروفيسور نبيل مطر الأستاذ فى جامعة كامبردج صاحب كتاب بعنوان: "الإسلام فى بريطانيا من عام ١٥٥٨م إلى عام ١٦٨٥م"، وغيرهما من الباحثين، عندئذ سيكتشف القارئ العربى – أيضًا – أن جامعاتنا – على كثرتها – لم ترسل مبعوثًا واحدًا يستقصى أحوال المسلمين فى الغرب، وأنها لم تنتبه إلى أن الشتات الإسلامى فى الغرب قضية تهم الكثيرين فى الشرق، وتستحق أن يُرسل من أجلها الباحثون إلى أوروبا، وإلى آسيا، وإلى الأمريكتين، وإلى أستراليا، وإلى كل مكان يحل فيه الشتات الإسلامى، من أجل الوقوف على أحوالهم،

والاطلاع على مشكلاتهم، وفهم حاضرهم ، واستشراف مستقبلهم، وأن هناك باحثين فى الغرب يكتبون عن الشتات الإسلامى؛ لأنهم يريدون أن يعرفوا عن المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم فى الغرب، فبهذه المعرفة يستطيعون إدارة الحوار الصحيح مع هؤلاء المسلمين، أو التصدى لما يظنونه مؤامرة عليهم، أو فهم النوايا الحقيقية للمهاجرين إلى القارة الأوروبية.

وهذا الكتاب يرصد الكثير من أنشطة المسلمين، ويوفر الكثير من الإحصاءات التى يحتاج إليها المسلمون فى الشرق، إذ يحتاج المسلمون فى الشرق إلى من يخبرهم عن طبيعة وجود هؤلاء المسلمين فى الغرب: هل هو وجود قوى أم ضعيف؟ هل هو وجود إيجابى أو سلبى؟ هل هو وجود يضر بمصالح المسلمين فى الغرب والشرق على السواء أو هو وجود يصب فى مصلحة المسلمين فى الشرق والغرب على السواء؟.

ويضم الكتاب بين دفتيه الأبحاث التى أُلقيت فى مؤتمر موضوعه: "الإسلام فى أوروبا"، برعاية "مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS)"، فى مدينة "لشبونة" البرتغالية، بأقلام نخبة من الباحثين فى شؤون الإسلام فى أوروبا والولايات المتحدة، وممثلين عن المفوضية الأوروبية. فى المقدمة ترى الكاتبتان (شيرين تى. هنتر، وسيمون سرفاتي) أن وجود الإسلام فى أوروبا يشكل تحديًا خاصة من قِبَل هؤلاء الذين يبحثون عن هوية أوروبية وإسلامية، مما جعل الأوروبيون ينظرون إلى المسلمين على أنهم عبء ثقيل على المجتمعات المضيفة؛ لأنهم - من جهة - يصعب دمجهم فى نسيج المجتمع الأوروبى، ومن جهة أخرى يصبحون - فى كثير من الأحيان - هدفًا لاستقطاب الدول الإسلامية الأصلية لغايات خاصة؛ ربما من أجل الضغط على الدول الأوروبية لتبنى مواقف سياسية معينة؛ الأمر الذى يجعل الدول الأوروبية تشك فى ولائهم، وترتاب فى إخلاصهم، وهنا تتساءل الكاتبتان: هل يخضع وجود المسلمين فى أوروبا لتلك الدائرة الشريرة من الرفض والحرمان والغربة والسلوك المعادى للمجتمع؟.

فى الفصل الأول الذى يلى المقدمة، وهو بعنوان: "المسلمون فى فرنسا" بقلم "ريمى ليفو"، و"شيرين تى. هنتر"، يطّلع القارئ على أحوال المسلمين فى فرنسا، من

حيث عددهم، ومن حيث وجودهم الذى يسبق وجود المسلمين فى أية دولة أوروبية أخرى، ويرصد الكاتبان طبيعة هذا الوجود، حيث الوجود السنى أكثر من الشيعى، وأن أغلب الشيعة من الإيرانيين، ثم يتناول الفصل بنيتهم الإيديولوجية، فيتحدث عن المسلمين العلمانيين، والمحافظين، والأصوليين، ومن يسمون أنفسهم "الجماعة الإسلامية". ثم يتحدث عن مؤسسات المسلمين، فيذكر أنها تزيد على ألف جمعية ومؤسسة إسلامية، خاضعة لقانون الجمعيات الصادر عام (١٩٠٥م)، أهمها "مسجد باريس" الذى تأسس عام (١٩٢٥م)، ومؤسسات أخرى مثل: "الاتحاد القومى لمسلمى فرنسا"، و"اتحاد المؤسسات الإسلامية فى فرنسا"، وأن الاتجاه الجديد فى فرنسا هو تبنى تفسيرات جديدة للإسلام، بحيث يحدث مزج بين الإسلام والقيم الفرنسية، حتى يتمكن الجيل الجديد من المسلمين من الانصهار فى المجتمع الفرنسى.

والفصل الثانى يتناول المسلمين فى ألمانيا، حيث يقترب عدد المسلمين من أربعة ملايين نسمة، أغلبهم من الأتراك، وينبه المؤلف "أندرياس جولدبرغ" إلى أن الوجود الإسلامى فى ألمانيا يشكل تحديًا واضحًا فى ألمانيا رغم نسبة المتطرفين الضئيلة جدًّا بين المسلمين، ويتساءل المؤلف فى النهاية: هل يمكن للإسلام أن يندمج فى الديموقراطية الألمانية؟، ويُورد نصيحة عمدة برلين حين قال: "على الأسر المسلمة التى تعيش فى ألمانيا أن تقترب من القيم الثقافية المسيحية الإنسانية، وهذا ليس معناه رفض الإسلام، ولكن معناه الرغبة فى الحد من الدولة الدينية". ويقر المؤلف بأن الألمان قوم متعصبون ضد المسلمين؛ فهم يتصورون الإسلام بين التطرف والتخلف، ولا ينظرون إليه إلا على أنه تهديد للحياة الألمانية.

وعلى هذا النحو يمضى المسهمون فى هذا الكتاب فى تحليل ظاهرة الإسلام فى أقطار القارة الأوروبية: (فرنسا، وألمانيا، والمملكة المتحدة، وإيطاليا، ودول البنيلوكس، والدول الإسكندنافية، والنمسا، وإسبانيا، واليونان، والبرتغال)، فيذكر "جون ركس" فى الفصل الثالث الذى تناول فيه الإسلام فى المملكة المتحدة، أن المسلمين فى المملكة المتحدة من أكبر الجاليات فى أوروبا، وأن هجرة المسلمين إليها بدأت على نطاق واسع بعد الحرب العالمية الثانية، واستقلال الهند، وانفصال باكستان، وما أعقب ذلك من حروب

فى شبه القارة الهندية، لذلك يكون أغلب المسلمين فى المملكة المتحدة من أبناء شبه القارة الهندية، ولا يزيد عدد المصريين هناك على ثلاثين ألف مسلم مصرى فى المملكة المتحدة، أغلبهم من "جماعة الإخوان المسلمين".

وفى الفصل الرابع الذى يركز فيه "ستيفانى أليفى" على الإسلام فى إيطاليا، ويقول: إن الوجود الإسلامى فى إيطاليا وجود عودة وليس وجودًا طارئًا، فقد كان الوجود الإسلامى فى "صقلية" قديمًا، يرجع إلى القرن السابع الميلادى، واستقر المسلمون هناك من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر الميلاديين، ويزعم الكاتب أيضًا أن الوجود الإسلامى فى إيطاليا وجود صراع؛ فالإيطاليون ينظرون إلى الإسلام بوصفه عدوًّا قديمًا.

وفى الفصل الخامس يتوفر "نيكو لاندمان" على الحديث عن الإسلام فى دول "البنيولوكس"، وهى دول تتحد اقتصاديًّا، ويتألف اتحادها من "بلجيكا" و"هولندا" و"لوكسمبورج"، وهى الدول التى تقع فى شمال غرب أوروبا بين فرنسا وألمانيا، وينبئنا بأن أغلب المسلمين من الإندونيسيين الذين نزحوا إلى هناك فى بداية الخمسينيات من القرن العشرين، ولكن هناك بعض الأتراك أيضًا، ثم زادت هجرة المسلمين إلى هذه الممالك الثلاث. ويحدثنا الكاتب عن توزيع المسلمين الجغرافى، وأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية، ومنظماتهم الإسلامية التى ينضوون تحت راياتها. ثم يحدثنا عن التفاعل بين المسلمين وسياسات الدمج، ومدى انخراط المسلمين فى السياسة المحلية، وفى الخاتمة يعطيك نبذة عن إسلام الأبناء مقارنة بإسلام الآباء.

ثم يتحدث الفصل السادس عن الإسلام فى الدول الإسكندنافية، وهى "النرويج" و"الدنمارك" و"السويد"، وعن خلفياتهم التاريخية، وأن أغلبهم من السنة، وأقلهم من الشيعة، ثم يحدثنا عن صورتهم الاجتماعية والاقتصادية، ومدى مشاركتهم فى الحياة السياسية ومنظماتهم الإسلامية والمحلية والحوار معهم، ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن المسلمين عليهم – من وجهة نظره – أن يعيدوا تفسير الإسلام لكى يستجيب لمقتضيات الحياة الأوروبية المعاصرة، وأن من المفكرين المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا من يعمل على ذلك، ويجتهد فى طرح صورة لما يُسمونه "الإسلام الأوروبى".

ثم يحدثنا "سابين كروزنبرنر" فى الفصل السابع عن الإسلام فى النمسا، ويخبرنا بأنه تجمع كبير، وأن وجود المسلمين فى "النمسا" يرجع إلى أوائل القرن الثامن عشر، وأن ظهور الأحياء التى يقطنها المسلمون فى "النمسا" يعود إلى هذه الفترة أيضًا، ثم يعطينا الكاتب لمحة عن وضع المسلمين العرقى والطائفى، ولمحة أخرى عن وضعهم الاجتماعى والاقتصادى، ومدى انخراطهم فى الحياة السياسية.

ثم يحدثنا الكاتبان: "برنابا لوبيز جراشيا" و"آنا بلاند كونتريرايس" فى الفصل الثامن عن الإسلام فى إسبانيا، وكيف أن الموقف هناك مختلف، فرغم حقيقة أن المسلمين قد حكموا إسبانيا قرونًا طويلة، فإن عدد المسلمين فى "إسبانيا" لا يزيد على نصف مليون نسمة، أو ربما أقل، ويرجع الكاتبان هذه المفارقة إلى أن "إسبانيا" ليست لها مستعمرات فى الأقطار الإسلامية مثل بقية الدول الأوروبية، وأن "إسبانيا" دولة كاثوليكية تعادى الإسلام منذ طرد المسلمين منها فى عام ١٦٠٩م، وأن عدد الإسبان الذين تحولوا إلى الإسلام قليل جدًا مقارنة بالأقطار الأوروبية الأخرى؛ فهو لم يتجاوز خمسة آلاف نسمة. ثم يعطينا الكاتبان لمحة عن المنظمات الإسلامية هناك مثل: "المنظمة الإسلامية الإسبانية"، و"منظمة مليلة الإسلامية".

وفى الفصل التاسع يحدثنا الباحثان "ثانوس بى. دوكوس" و"ديمتريس أنطونيو" عن الإسلام فى اليونان، وأن الوجود الإسلامى هناك مضطرب قلق، وأن أغلب المهاجرين جاؤوا من "تركيا" المجاورة و"ألبانيا" المجاورة أيضًا، وأن جزءًا آخر نزح من يوغسلافيا السابقة ومقدونيا وبلغاريا، وأن تاريخ وجود الإسلام يرجع إلى الخليفة العباسى المأمون الذى أنشأ بيت الحكمة، وجلب إليها العلماء اليونانيين ليعملوا مع العلماء المسلمين من أجل تحقيق نوع من الامتزاج الثقافى بين الحضارتين "الهلينية" "والإسلامية".

وفى الفصل العاشر يكتب "فرناندو سوريس لوجا" عن الإسلام فى البرتغال، وكيف أنه وجود ضعيف لا يتجاوز عدد المسلمين فيه أكثر من ثمانٍ وثلاثين ألف نسمة أغلبهم من موزنبيق، وهم من أصول هندية.

ثم يتوفر الباب الثانى (خمسة فصول وخاتمة) على تناول أهم القضايا والموضوعات المطروحة على الساحة الممتدة من أوروبا إلى دول حوض البحر الأبيض المتوسط، فيتناول "طارق رمضان" فى الفصل الحادى عشر موضوع الإسلام الأوروبى، وكيف يمكن للمسلمن الانصهار فى المجتمع الأوروبى دون أن يفقد المسلم شيئًا من هويته الإسلامية، وثوابته الدينية. ويزعم أن أوروبا فى حاجة إلى "روحانية الإسلام"، واطمئنانه، بمقدار حاجة المسلمين إلى مادية الغرب وسعيه إلى تحسين أحوال معيشتهم. وربما كان كلام "بيتر بى. ماندفيل" عن الشباب المسلم فى أوروبا، الذى سيأتى فى الفصل الثانى عشر، قريبًا من كلام الدكتور طارق رمضان، إذ يذكر أن هذا الشباب قد وصل إلى اقتناع مريح: فهو لا يعيش فى أوروبا فى "دار الحرب"، كما كان يتصور البعض، بل هو يعيش فى "دار العهد"، وهذا الاقتناع يشير إلى مساحة من الاتفاق على إقامة علاقات طيبة، مع التركيز على المشاركة، وتحمل المسؤولية الاجتماعية. معنى ذلك: قيام خطاب إسلامى جديد، يركز على المشاركة الفعالة بدلاً من الانطواء الذى كان سائدًا بين المسلمين فى خمسينيات القرن العشرين وحتى ثمانينياته، على ألا يتصادم الإسلام مع المعايير الغربية، أو يسعى إلى نقضها.

ويحدثنا "سامى زمني" و"كريستوفر باركر" عن الاتحاد الأوروبى ومشكلة العبور الثقافى، وهما يخبراننا بأن الأوروبيين يعانون من مشكلة "رهاب الأجانب"، وأنهم يواجهون الاختلاف الثقافى بالكيل بمكيالين، واتباع المعايير المزدوجة، والقياسات التمييزية، بل إن أوروبا تستغل التعدد الثقافى فى إشاعة خرافة عن التسامح الأوروبى، ويرصد الكاتبان أكثر من مثال يقوم دليلاً على أن الأوروبيين منحازون لوجهة نظرهم؛ فقد دخلت دولٌ مثل إسبانيا والبرتغال ورومانيا إلى الاتحاد الأوروبى بيسر، وهى التى كانت تُحكم زمنًا طويلاً من خلال الدكتاتوريات، فى حين رفضت أوروبا انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى. وربما يعود ذلك إلى أن تركيا دولة إسلامية، أو غالبتيها العظمى من المسلمين، وأن دخول دولة إسلامية فى الاتحاد الأوروبى يشكل تهديدًا خطيرًا للاتحاد الأوروبى، ومن حق أوروبا أن تتعسف فى وضع المزيد من الشروط لهذا الانضمام.

وفى الفصل الثانى عشر يكتب "بيتر ماندفيل" عن وضع الشباب الإسلامى فى أوروبا، ويزعم أنه شباب يريد أن يعيش فى الإسلام ومن أجل الإسلام، وأن هذا الشباب يسعى إلى تأسيس قاعدة للإسلام بين جمهور الأوروبيين وعامتهم، ولكن تواجههم مشكلات مثل: الهوية، وظاهرة رهاب الأجانب بصفة عامة ورهاب الإسلام بوجه خاص.

وفى الفصل الثالث عشر يكتب "سامى زمني" عن الإسلام فى الاتحاد الأوروبى، ومشكلة العبور الثقافى، وعن إمكان اندماج المسلمين فى أوروبا، وأن العامل الثقافى عامل مهم فى هذا الصدد، وأن الإسلام يشكل تحديًا للثقافة الأوروبية والهوية الأوروبية على السواء.

ويحدثنا "جون لـ. إسبوزيتو" فى الفصل الرابع عشر عن الشتات الإسلامى والعالم الإسلامى، ويزعم أن للمسلمين فى الشتات تأثيرًا مباشرًا وغير مباشر على العالم الإسلامي: ويتمثل التأثير المباشر فى تأثير أولئك الذين يعيشون فى الغرب ويحتفظون بعلاقات مع بلادهم الأصلية، من خلال الزيارات المنتظمة، أو إرسال الأموال، أو التصرف بوصفهم سفراء غير رسميين عن بلادهم. ويتمثل التأثير غير المباشر فى هؤلاء العلماء والكتاب والنشطاء والمنظمات التى تستهدف العالم الإسلامى، فيروجوا للقضايا الإسلامية الدولية مثل: قضايا فلسطين، وكشمير، والجزائر، ومصر، والبوسنة، وكوسوفو، والشيشان.

ويحدثنا "فريزر كاميرون" عن العالم الإسلامى فى سياسة الاتحاد الأوروبى لخارجية، بأن العلاقة بين العالم الإسلامى وأوروبا مرت بلحظات قوة تارة وضعف تارة أخرى، وفترات هدوء كانا يتعاونان خلالها فى إنتاج المعرفة والثقافة، وفترات صراع كانا خلالها يتعاونان على الهدم، فهما شريكان فى الحضارة حتى نهاية القرن الثامن عشر، ولكن العالم الإسلامى يتخلف والعالم الغربى يتقدم، فيحل الصراع محل المشاركة، ويظهر طمع الغرب فى استنزاف موارد العالم الإسلامى وثرواته الطبيعية، ورغبته فى الهيمنة على بلاد المسلمين؛ بسبب موقع العالم الإسلامى الجغرافى، وتتحول العلاقة إلى قاهر ومقهور، ومستعمِر ومُستعمَر، وغالب ومغلوب.

ثم تنتهى المحررة "شرين. ت. هنتر" فى خاتمة الكتاب إلى أن عملية دمج الإسلام والمسلمين فى المشهد الأوروبى غاية فى الصعوبة والتعقيد، وقد كانت صعبة ومعقدة قبل الحادى عشر من سبتمبر، وأصبحت أكثر صعوبة وتعقيدًا بعد الحادى عشر من سبتمبر، وكانت صعبة معقدة قبل اندلاع الثورات فى تونس ومصر وليبيا وسوريا واليمن، وأصبحت أكثر تعقيدًا بعد اندلاع هذه الثوارت، وما آلت إليه من هيمنة "جماعة الإخوان المسلمين" على تونس ومصر وليبيا واليمن، وما شهدته هذه الدول الأربع بعد ذلك من صراع مرير على السلطة، انتهى فى مصر بإخفاق الإخوان المسلمين فى إقناع المصريين بمنهجهم، وانتهى فى تونس بحل وسط أخفق فيه الإخوان المسلمون أيضًا فى إقناع التونسيين بمنهجهم، وانتهى فى ليبيا وسوريا إلى صراع مرير على السلطة لا يزال محتدمًا، ولكن هناك حقائق لا يمكن تغييرها مثل: وجود المسلمين فى أوروبا، وقرب أوروبا من العالم الإسلامى، وتلك الشبكة المعقدة من العلاقات والاتصالات بين العالمين، ومن ثم تنبع الحاجة إلى الدمج التدريجى للإسلام والمسلمين فى أوروبا.

يخرج القارئ من قراءة هذا الكتاب بمعلومات من الضرورى الإلمام بها، وبتصور جديد حول الإسلام والمسلمين مفاده أن المسلمين فى الغرب يسعون إلى تكييف أوضاعهم حسب طبيعة البلاد الأوروبية، ووفق ما انتهت إليه هذه البلاد من أسلوب فى الحياة، أهم ما يميز هذا الأسلوب الفصل بين الدين والدولة، وإعلاء قيم الديموقراطية والحرية، وأن المسلمين فى أوروبا حين يضبطون حياتهم وفق هذا الإيقاع، لا يفقدون شيئًا من الإسلام، وهناك مفكرون يدعون المسلمين فى أوروبا إلى أن يكونوا "أوروبيين مسلمين"، لا "مسلمين أوروبيين"، وهو يقصد بذلك أنه لا حرج على المسلم الذى يعيش فى أوروبا، أن يوفِّق بين هذه الحياة الأوروبية، وثوابته التى يقوم عليها جوهر دينه.

يعطينا الكتاب فكرة إجمالية عن أن هناك من المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا من يرى أن أوروبا هى وطنهم ووطن أبنائهم فى المستقبل، فيسعون إلى إقامة الجسور بين الحضارتين الأوروبية والإسلامية، وإلى أن يكون المسلم هناك أوروبيًّا مسلمًا، أي: الوصول إلى فهم للإسلام يمكِّن المسلم من العيش بين الأوروبيين، واستلهام طريقتهم فى الحياة، وهى طريقة تقوم على الديموقراطية. إنها رحلة البحث عن المساحات المشتركة

بين المسلمين والأوروبيين، والتوفيق بين هذه المساحات؛ فإذا كان الناس يريدون السلام والعدل والمساواة فهم يريدون الإسلام ولو لم يشعروا، وإذا كان الناس ينشدون الطمأنينة والحرية فهم يريدون الإسلام، وإذا كانوا يحبون أن تكون بلادهم نظيفة، وآلة العمل فيها تسير وفق نظام محكم، والفرص متكافئة، والإنتاج وفيرًا والضرائب تُدفع بانتظام، والموارد التى خلقها الله كلها مستثمرة، فإن الإسلام يدعو إلى ذلك كله.

ولكن هل تطمئن أوروبا إلى وجود المسلمين على أرضها بعد هذا الاضطراب الكبير الذى شاع فى أقطار العالم العربى الإسلامى بدءًا من حرب تحرير الكويت ومرورًا بغزو العراق وانتهاءً باندلاع الثورات العربية فى تونس ومصر وليبيا وسوريا واليمن؟ وهل يطمئن الأوروبيون إلى وجود المسلمين بين ظهرانيهم بعد تلك الموجة الإرهابية التى تضرب بعض أقطار العالم العربى كأنها العاصفة الهوجاء. وهل يطمئن الأوروبيون إلى الإسلام والمسلمين بعد أن سقط النقاب عن وجوه كانت تزعم التسامح وهى من أشد خلق الله تطرفًا، وعن تجمعات إسلامية تتلقى تمويلاً يخفى وراءه أهدافًا خبيثة تهدد استقرار الدول، وعن دول غربية تدعم هذا التطرف، وتعين دولاً أخرى على دعم هذا التطرف؟ أغلب الظن أننا فى حاجة إلى ترجمة كل ما يكتبه الغربيون عن الإسلام والمسلمين، وعن وجود هؤلاء المسلمين على أرضهم، وعن أنشطة هؤلاء المسلمين وتوجهاتهم العقدية والسياسية، وبنياتهم الاجتماعية والاقتصادية.

أغلب الظن أن الأوروبيين لن يطمئنوا إلى وجود المسلمين بينهم، خاصة: أن معدل الإنجاب بين المسلمين أعلى منه بين الأوروبيين، وأن كثرة عدد المسلمين فى أوروبا سوف يزيد التوتر بين المسلمين والمسيحيين فى أوروبا نفسها، وفى خارج أوروبا، وأن ما يُسمى بالجماعات الإسلامية الكثيرة المنتشرة هنا وهناك سوف تكون من العوامل التى تزيد هذا التوتر؛ فهى عرضة لأن تكون من الأدوات التى يستثمرها الاستعمار الجديد فى سعيه إلى الهيمنة وبسط نفوذه على الشعوب القديمة. وفى ظنى أن الشعوب الإسلامية تقع فى الخطأ نفسه الذى وقعت فيه فى عهود الخلافة المنصرمة، حين كان الغربيون يؤججون الخلافات الداخلية بين المسلمين فى بلادهم، فيدب فيها الضعف والوهن، حتى تحين الفرصة لانقضاض الأقويات على الضعفاء.

وإذ أتقدم بالشكر للمركز القومي للترجمة على اهتمامه بترجمة هذا الكتاب، أتقدم بالشكر أيضًا للقائمين على النشر فى المركز القومى للترجمة أن عهدوا بمراجعته إلى فضيلة الأستاذ الدكتور حسن الشافعى رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، والذى لم تقف مشاغله الكثيرة عقبة أمام مراجعة الكتاب على الأصل الإنجليزى مراجعة غاية فى الدقة والإخلاص. إنه يستحق الشكر أيضًا على إضافاته القيمة فى الهوامش، واستبداله بعض العبارات بأخرى كانت قلقة مضطربة، واستدراكه للكثير من علامات الترقيم، ودقته فى تصحيح الأخطاء النحوية والتركيبية، فاقتربت الترجمة من الأصل الإنجليزى دقة وصحة، واكتسبت عبق العربية الجميل، وسحرها الطاغى. وإنه ليشرف المُترجِمَيْن أن يُدرج تقريرهما فى صدر الكتاب بعنوان "كلمة المراجع"، فهو درس فى الترجمة، وكلمة حق فى جهد المُترجِمَيْن بما لهما وما عليهما. وقد استفاد المترجمان من ملاحظات الأستاذ الدكتور حسن الشافعى، وراجعا الترجمة على ضوئها، ونفذا ما اقترحه بكل دقة وإخلاص، فمن يخلص فى نقل المعنى الموجود فى النص الأصلى، لا يضيره الإخلاص فى المراجعة الدقيقة خاصة إذا كانت مراجعة عالم جليل كالدكتور حسن الشافعى.

ولا يفوتنى أن أشكر زميلى فى الجامعة وفى الترجمة، وهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الجواد مخيمر الأستاذ فى جامعة بنى سويف على جهده الذى بذله فى ترجمة هذا الكتاب.

وأخيرًا وليس آخرًا أشكر أسرتى التى تحملت انقطاعى عنهم فى أثناء الترجمة، وهم زوجتى وأولادى: سارة وإبراهيم وياسمين ودينا.

والله ولى التوفيق

د/ أحمد الشيمى

٣٠/ ١٠/ ٢٠١٤م

كلمة المراجع

تسلمت هذا العمل الجاد، كتاب "الإسلام، الدين الثانى فى أوروبا: المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى الجديد"، البالغ الفائدة والأهمية، وموضوعه أقوام هم منا ونحن منهم، يعيشون الآن بين جميع الشعوب الأوروبية تقريبًا، وكان الأجدر أن يقوم هذه الأبحاث عنهم بعض خبرائنا، ولكنه التفاوت فى مستوى البحث العلمى، والحساسية الاجتماعية والسياسية التى يمتلكونها ونفتقدها للأسف الشديد، والأولويات الزائفة التى تشغلنا عما هو أمسُّ بنا فى حاضرنا ومستقبلنا، إن لم يكن لاعتبارات ثقافية واجتماعية فلدَواعٍ مهمة مُلحَّة أخرى جيوسياسية بحكم أننا نعيش على العدوة الأُخرى للبحر الأبيض المتوسِّط، وأننا نعيش فى المواطن الأصلية لهذه المجتمعات الجديدة التى تُشارك اليوم فى الحياة الأوروبية، وتتطلَّع إلى أن تحتل مكانها فى الساحة الأوروبية على الصعيد القُطرى المحلى، وعلى صعيد الاتحاد الأوروبى الجامع.

إنه عمل كبير، أسهم فى إعداده – مع المحرر المشرف – تسعة عشر من الاختصاصيين فى الشؤون الأوروبية والإسلامية، بينهم على الأقل اثنان من أصول إسلامية شرقية، رُعيت فيه مقاييس البحث العلمى السائدة فى الغرب من جدِّية، وحُسن تناول، وتوثيق وسهولة عرض، وهو مشروع قام عليه "معهد الدراسات السياسية والاستراتيجية" (CSIS) بواشطنون على الضفة الأخرى من الأطلنطى، مع أن موضوعه أوروبى، لزيادة حساسية المسألة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، بالنسبة "للتحديات الجديدة للأمن القومى والدولى"، وهو مجال اهتمام هذا المعهد الذى يقوم فى العاصمة (واشنطون) الأمريكية، ولديه برامج فى التكنولوجيا والسياسة العامة والتجارة والتمويل الدوليين، وكذلك الطاقة، وإن كان مُمَولوه يُؤكِّدون أنه مؤسسة غير ربحية، ولا منحازة حزبيًا، وهى من ثم معفاة من الضرائب لحكومة الولايات المتحدة.

وأيًا ما كان الأمر، فهو بالنسبة إلينا ثمرة دانية، قليلة التكلفة، تأتى وقد زادت الروابط أخيرًا مع "الاتحاد الأوروبى" الذى هو الجار الأدنى لقاطع العدوة الأخرى من المتوسط، وزاد اهتمام الأوروبيين بأوضاع الشرق الأوسط والشرق العربى خاصة، وأضاف مشاكل الهجرة وقوانينها وردود فعلها إلى هذه الخلفيّة من الاهتمام المشترك، دواعٍ لمزيد من الاهتمام والقلق، فإذا لاحظنا مع ذلك ضعف مراكز البحث العلمى لدينا، وقلة عنايتها، بل انعدام هذه العناية أحيانًا بأحوال الأقليات المسلمة بوجه عام، والمجتمعات المهاجرة إلى الغرب بوجه خاص، زاد تقديرنا لبرامج المركز القومى للترجمة بالقاهرة والقائمين عليها لاختيارهم هذا العمل الجاد البالغ الأهمية والفائدة ضمن برامجهم الناشطة والفعّالة – جزاهم الله خير الجزاء.

يقع العمل فى ترجمته العربية فى نحو خمس وخمسين وثلاثمئة صفحة من القطع العادى، مرقومة على الحاسب الآلى، وقد قام بالترجمة اثنان من خبرائنا الجامعيين بجامعة بنى سويف – لكلٍّ منهما إسهامه السابق فى الترجمة من العربية وإليها – حسب البيانات المرفقة – وقدم للعمل أحدهما وهو الأستاذ الدكتور / أحمد الشيمى مقدمة مناسبة تقع فى عشر صفحات، وأسهم فى الترجمة أيضًا زميله الذى يعمل فى الجامعة نفسها، وهو معار الآن إلى جامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية – وهو أ. د / محمد أمين عبد الجواد مخيمر.

وينقسم العمل إلى قسمين: أولهما وأهمهما الجزء الخاص بـ "مسح الأقطار الأوروبية" ورصد أوضاع المجتمعات المسلمة بها من جوانبها المختلفة، وفى كل من: فرنسا، وألمانيا، والمملكة المتحدة، وإيطاليا، ودول البينلوكس بشمال غرب أوروبا، والدول الإسكندنافية، والنمسا وإسبانيا، واليونان، وأخيرًا البرتغال.وقد أغفلت الدراسة البلاد الأوروبية فى البلقان وشرق أوروبا وجنوبها كالبوسنة والهرسك، وألبانيا ومقدونيا، وتركيا الأوروبية، وروسيا لأسباب لدى منظمى البرنامج البحثى فى (CSIS). وجاء الجزء الثانى مجموعة أبحاث تحليلية لا تخلو من نظرة مستقبلة – أقل حجمًا من سابقه على نحو واضح – تحت عنوان: "قضايا غير قومية": أولها ربما أهمها أو من أهمها للأستاذ طارق رمضان، وهو الجيل الثانى المولود فى أوروبا – النمسا فى حالتنا، وهو ينصح أبناء

المجتمعات المسلمة هناك أن يكونوا أوروبيين مسلمين، لا مسلمين أوروبيين. وهو يمسُّ مسألة المسائل، أو العصب الحساس للاهتمام الغربى الذى فكر يومًا فى الدمج أو الطرد، ولكنه استبعد الأخير، لدواعٍ عدة، وصار يركِّز جهوده فى الدمج أو الاتساق المجتمعى، لصالح التقاليد الأوربية، معتقِدًا أن الليبراليين والحداثيين أقرب للتفاهم حول هذا الدم من الفئات الأخرى – إصلاحيين كانوا، أو أصوليين – وأعتقد أن الجميع يمكن أن يتجاوبوا، بل هم يتجاوبون فعلاً، مع سياسات الدمج ما لم تَمس أصولهم، أو تمسخ ثقافتهم التى يمكن أن تمثل، فى جو التسامح – ثراءً حضاريًّا وثقافيًّا أوروبيًّا، وتيسير التفاهم بين الأقطار الإسلامية، وبخاصة فى الشرق الأوسط وأوروبا تتوافق مع المبادئ الإنسانية الأكثر شيوعًا فى العالم اليوم.

ملاحظات المراجعة :

هذا وقد قرأت القسمين الأول، والثانى، وأُزكى الاتجاه إلى نشر هذا العمل المهم النافع، مع التفضُل بالاهتمام بالملاحظات التالية:

١ – لغة الترجمة العربية متماسكة واضحة سليمة فى الجملة، إلا أنى لاحظت بعض الأخطاء من الناحية النحوية واللغوية بوجهٍ عام، وقد أصلحت أكثرها، وأنصح بمزيدٍ من العناية بإصلاح هذا الجانب؛ لكليلا يؤثر على قيمة هذا العمل الجيد، الذى نهض به المترجمان الكريمان.

وقد تفضل أ. د / مصطفى لبيب وسبقنى بالقراءة، وأصلح عدّة مواضع من الترجمة، وقد وافقته على أكثر من تسعين بالمئة من تلك الإصلاحات، وأبديت فى مواضع أخرى مقترحات لبعض المواضع بدت لى أقرب إلى الأصل، كما أفهم، ولكن ذلك لا ينال من دقة الترجمة ووضوحها بوجه عام، وحبذا لو أكمل الأستاذ مصطفى لبيب فحصه المفيد لهذا العمل الجيد.

٢ – كما أرجو أن يُراجع هذا العمل من الناحيتين اللغوية والنحوية، لمزيد من الضبط وسلامة التعبير، فقد لاحظت أخطاء نحوية فى بعض المواضع – أصلحت شيئًا منها كنماذج للتنبيه لا فحصًا كاملاً. ولاحظت بعض الغموض أو القلق فى مواضع أخرى، فحبذا لو روجع هذا النص المهم من هذه الناحية أيضًا.

٣ – ولفت نظرى ندرة الهوامش التوضيحية، مع حاجة قرائنا الآن إليها، وأن بعض هذه الهوامش قد تعوزه الدقة، كذلك الهامش الذى عرَّف بـ "مالكولم إكس" الأمريكى الأصل الذى اغتيل فى الولايات المتحدة – فى هامش الصحيفة رقم ٢٣٢، علمًا بأن تأثيره حتى لو كان من فكره بهذه الخطورة المذكورة فى هذا الموضع – وهو ما أشك فيه هذا التأثير ضعيف بين المسلمين الأوروبيين، كما ألمس فى رحلاتى المستمرة للأقطار الأوروبية بعد إقامتى بعض سنوات فى المملكة المتحدة، خلال السبعينيات من القرن العشرين.

٤ – ملاحظات:

المقدمات التمهيدية من البداية روجعت بعناية كبيرة لأنها سوف تعين القارئ على استيعاب النص المقدم، وآمل أن يتقبل المترجمان هذه المناقشة التفصيلية التى لم يقصد منها إلا خروج العمل إلى القارئ العربى فى أحسن صورة بإذن الله.

والخلاصة:

أن الدراسة التى يضمها الكتاب بجزأيها من أهم الدراسات عن الإسلام فى الغرب، وبخاصة أوروبا، وأن الترجمة جميلة ومتماسكة وواضحة، وما لاحظته عليها إنما هو لدعمها ونفى أى غبار عنها. وأقترح نشر الكتاب فى أقرب فرصة بعد النظر فى التعديلات لقبولها أو مناقشتها. وأشكر للمركز الموقر ثقته، وأحيى جهوده فى خدمة المعرفة.

وأود أخيرًا أن أؤكّد فى ختام كلمتى هذه أن أوضاعنا الثقافية والفكرية والسياسية فى حاجة إلى مثل هذا النوع من الدراسات التى تتناول المشكلات الراهنة التى تعنى كلا الجانبين الغربى والأوروبى من ناحية، والعالم العربى فى وقتٍ معًا، وأحسب أن هذا العمل تدعو إلى ترجمته ونشره حاجةٌ ملحة فى ضوء ما سبق ذكره، وأُوصِى بسرعة إصداره، مع مراجعة تامة تأخُذ الملاحظات السابقة فى الحسبان.

والله ولى التوفيق

أ. د/ حسن الشافعى

رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

تصديـر

بقلم:

تشارلز بوكانان

مدير مؤسسة لوسو أمريكان

تَشْرُف المؤسسة البرتغالية الأمريكية (The Luso-American Foundation) بتعاونها مع مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS) فى برنامجها: "الإسلام وتطوره فى العالم المعاصر". وقد كانت نتائج البحوث التى أُلقيت فى مؤتمر "الإسلام فى أوروبا"، المنعقد فى مقر المؤسسة الرئيسى فى أكتوبر عام (٢٠٠٠م)، شاهدًا على الحضور الإسلامى فى أغلب الأقطار الأوروبية، من حيث الانتشار العقائدى، وقد سجل المؤتمر ذلك الاهتمام المتعاظم بأعداد المسلمين المتزايدة فى جميع أنحاء أوروبا، ولما لهذا الحضور من أثر على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، والدينية فى المشهد الأوربى.

وقد تمتعت البرتغال – من الناحية التاريخية – بعلاقات خاصة مع الأقطار الإسلامية، خاصة تلك الأقطار التى تقع على حوض البحر الأبيض المتوسط، وهى الآن تعيد إحياء هذه الروابط التاريخية على صعيدى الثقافة والتجارة، ومن ثم.. فإن المشروعات البحثية التى تتناول منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، خاصةً فيما يتعلق بالإسلام، قد اكتسبت أهميةً متزايدة فى الجامعات البرتغالية. وتأمل مؤسسة "لوسو أميركان Luso-American" أن تكون عضدًا قويًا لإنجاز هذا العمل، وللمشاركات الدولية التى قد

تنشأ عن ذلك. فإن التوسع فى العلاقات مع الأقطار الإسلامية على مستويات الحكومات والمجتمعات المدنية ذو أهمية كبيرة؛ لأنه يمكن أن يؤدى إلى فهم أعمق، وتقدير أشمل للقيم الثقافية الثرية التى يمثلها الإسلام، ومن شأنه أيضًا أن ييسر عملية التواصل الثقافى، الذى لا مناص منه، وهو تواصل يتبدى الآن فى أغلب المدن الأوروبية، وعلى كلا شاطئى البحر المتوسط.

يستحق القائمون على مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS)، فى مواصلة برنامجه البحثى حول الإسلام تحت إشراف الدكتورة شيرين. ت. هنتر، التهنئة منا جميعًا نحن المهتمين بتنمية مجتمعات تقوم العلاقة بين أفرادها على المساواة والعدل. كما تتطلع مؤسسة لوسو أمريكان باهتمام إلى مزيد من العمل بالمشاركة مع مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS) فى هذا المضمار.

أمـا قبــل

شيرين. تى. هنتر

كان من أهم دوافع هجرة المسلمين إلى الأقطار الأوروبية تغيرات تلك الأقطار وحاجتها إلى إعادة بناء اقتصادها بعد الحرب العالمية الثانية، ولاسيما بعد انفراط عقد الإمبراطوريات الاستعمارية الكبيرة خلال فترة العقدين من (١٩٦٠م- ١٩٨٠م). ففى تلك الفترة، هاجرت أعداد كبيرة من المسلمين إلى الأقطار الصناعية الكبرى واستقرت فى أوروبا؛ بسبب الحروب الأهلية والثورات التى اندلعت فى مختلف الأقطار الإسلامية وخاصة فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات. كان تقبل الدول الأوروبية لهؤلاء المهاجرين يرجع إلى ضرورات اقتصادية أحيانًا، وإلى التزامات أخلاقية نحو رعاياها السابقين أحيانًا أخرى. على أن الأقطار الأوروبية ظنت أن تلك الهجرات لن تكون إلا مؤقتةً، يعود بعدها أولئك المهاجرون إلى بلادهم بعد زوال الأسباب التى دعتهم إلى مغادرة أوطانهم الأصلية، ولكن ظهر أن هذا الظن لم يكن صحيحًا، فقد اطمأن أولئك المهاجرون إلى البقاء فى أوروبا فبقوا، وبقى معهم الإسلام، ليصبح ذلك كله جزءًا لا يتجزأ من المشهد الاجتماعى والسياسى والثقافى الأوروبى.

على أن عملية ازدراء الإسلام والمسلمين فى أوروبا، وإعادة دمجهما الكامل هناك، لم تكن سهلة ولا ميسرة، وليس من المتوقع أن تكون سهلة ميسرة فى المستقبل المنظور، وترجع صعوبة ذلك إلى أسباب من أهمها: (١) أن أوروبا كلَّها تتجه اليوم نحو مزيد من التضامن، والاندماج التام، (٢) وأن الاضطرابات السياسية والاجتماعية فى أقطار العالم

الإسلامى جعلت لزامًا على المهاجرين المسلمين – من جانبهم – أن يكيِّفوا أوضاعهم، ويهيئوا أنفسهم للعيش فى بيئاتهم الجديدة، وهو أمر لم يكن باليسير؛ بل يتمضن ألمًا كبيرًا فى كثير من الأحيان، رغم وجود أمثلة موفقة على هذا الدمج الناجح والتعايش المشترك، وليس من شك فى أن هذا العامل الإسلامى سوف يكون له تأثير كبير على تطور الحياة فى أوروبا، وعلى علاقاتها الخارجية أيضًا.

ووعيًا بهذا الدور الذى سوف يلعبه الإسلام فى الحياة الأوروبية فى المستقبل – سواء على المستوى الداخلى أو على مستوى السياسة الخارجية – أخذ مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS) (برامج الإسلام وأوروبا)، بالتعاون مع مؤسسة "لوسو الأمريكية للتنمية (FLAD)"، على عاتقه تنظيم مؤتمر موضوعه "الإسلام فى أوروبا"، وذلك فى مدينة لشبونة البرتغالية، حضره نُخبة من الباحثين المتميزين فى شؤون الإسلام فى أوروبا والولايات المتحدة، بالإضافة إلى ممثلين عن مفوضية الاتحاد الأوروبى.

ولذا يتألف الجزء الأكبر من هذا السِّفر، من تلك البحوث التى قُدمت فى هذا المؤتمر، وقد كان للعون المادى الذى قدمته مؤسسة "لوسو الأمريكية للتنمية (FLAD)"، التى استضافت المشاركين فى المؤتمر، دور لا غنى عنه فى إنجاح هذا الجهد، ولذا نتقدم هنا بالشكر الخاص للسيد "روى تشانسلور" رئيس المؤسسة، والسيد "تشارلز بوكانان" مدير المؤسسة وعضو مجلس إدارتها، ونتقدم بالشكر أيضًا للسيد "كريج كيندى" مدير صندوق التعاون الألمانى بالولايات المتحدة (German Marshal Fund)، وذلك لمده يد العون المالى للبرنامج الأوروبى فى "مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS)".

هذا.. ولم يكن من الممكن أن يُعقد المؤتمر، ولا أن يُنجز هذا الكتاب دون العون الذى قدمه شباب متطوعون واعدون يعملون فى البرنامج الإسلامى فى "مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS)"، ونخص بالذكر منهم "شارلا دريمال"، و"جيسيكا

كميك"، و"ديمترى أنطونيو"، ولا ننسى مساعدة "كريستينا باليس" الباحثة بالبرنامج الأوروبى بمركز الدراسات الاستراتيجية والدولية (CSIS)، و"روبرت بولى"، طالب الدكتوراه فى الدراسات الدولية بجامعة "أولد دومينيون"، فالجميع يستحقون منا كل تقدير واحترام، ونريد أن نتوجه بالشكر الخاص إلى "بولا فيسنت" بمؤسسة "لوسو الأمريكية للتنمية (FLAD)"، التى كان لها الدور الأهم فى تيسير إقامة المشاركين فى المؤتمر فى مدينة "لشبونة"، وتوفير كل وسائل الراحة لهم، ولا أنسى أن أشكر زوجى، "روبرت هنتر"؛ لأنه مد لى يد العون، وشجعنى على إنجاز هذا الكتاب.

مقدمة

بقلم/ شيرين. تى. هنتر

وسيمون سرفاتى

لقد أصبح الإسلام خلال العقود القليلة المنصرمة – وعلى نحو سلمى – هو الدين الثانى فى أوروبا بعد المسيحية، ففى العالم الغربى اليوم يوجد أكثر من خمسة عشر مليونًا من البشر يدينون بالإسلام، وتربطهم – ثقافيًا – بالعالم الإسلامى روابط أنساب وانتساب، بالإضافة إلى ذلك، فإن المسلمين فى أوروبا– وخاصة الشباب – يزدادون فى العدد مقارنة بالتناقص المتزايد فى عدد الأوروبيين، ولاسيما التناقص فى عدد الشباب، وزيادة أعداد الشيوخ، ويرجع وجود المجتمعات المسلمة فى أوروبا إلى بداية القرن العشرين، عندما بدأ المهاجرون المسلمون يَصِلُون إلى أوروبا نازحين من المستعمرات القديمة، حتى وصل تدفق المسلمين إلى مستويات ملموسة خلال السنوات التى تلت الحرب العالمية الثانية، وما تطلبته تلك الحرب من إعادة بناء اقتصادى، الأمر الذى جعل الأوروبيين يرحبون بدعوة المهاجرين من الشباب إلى العمل بصرف النظر عن مستوى تدريبهم. على أن هذه الدعوات لم تصل إلى حد الدعوة إلى الإقامة الدائمة؛ فقد كانت الدول الأوروبية تتوقع أن تتعافى فى وقت قصير، من آثار التدمير الذى أحدثته الحرب العالمية الثانية، مما كان من شأنه أن يُمَكِّن شعوبها من الاضطلاع بالتنمية الاقتصادية المطلوبة دون الحاجة إلى الغير. من ناحية أخرى، لم يكن المهاجرون يستعدون للبقاء الدائم فى أوروبا؛ بل كانوا يُعِدُّون العدة للعودة، بعد أن كسبوا من المال ما يضمن لهم العيش الكريم فى أوطانهم، وقد أسهم أفول نجم الاستعمار فى كل من فرنسا وبريطانيا على وجه الخصوص، فى زيادة هجرة المسلمين، خصوصًا بعد أن ألزمت هذه القوى

الاستعمارية نفسها بالتزامات أخلاقية وقانونية محددة إزاء بعض الذين كانوا من رعاياها في المستعمرات القديمة، وقد تزامن ذلك مع استعادة ألمانيا لعلاقتها مع تركيا، وعدم قدرة العمال القادمين من ألمانيا الشرقية على عبور الجدار إلى ألمانيا الغربية.

وبداية من منتصف السبعينيات ساءت الأحوال الاقتصادية في أوروبا، وأصبح الإقبال على العمالة عمومًا، والعمالة الإسلامية بنوع خاص، ضعيفًا، بل أصبح العمال المسلمون مصدرًا للقلق الاجتماعي، مما استدعى التضييق عليهم بسن القوانين التي تحد من تدفق المهاجرين المسلمين من الأقطار الإسلامية، بل حاولت بعض الأقطار الأوروبية تعليق الهجرة من أقطار بعينها، مثلما فعلت فرنسا مع المهاجرين القادمين من الجزائر،[١] ومثلما فعلت ألمانيا حينما أقدمت على منح المكافآت والحوافز للمهاجرين؛ لكي يعودوا إلى أوطانهم الأصلية، ولكن ثبت أن عودة الأمور إلى ما كانت عليه في السابق ضرب من المستحيل؛ بقي المهاجرون المسلمون في أوروبا، وتم لم شمل الأسر، وأتيحت الفرصة للتوالد والتكاثر، أضف إلى ذلك زيادة هجرة اللاجئين من البلاد الإسلامية؛ هربًا من الثورات والحروب الأهلية، مما أسهم في زيادة عدد المسلمين في أوروبا، وتغيير بنيتهم السكانية، وتعاظم دورهم في المجتمع الأوروبي. ومع الأيام ازداد المسلمون عددًا؛ ربما اقتناعًا بأن إقامتهم في أوروبا إقامة دائمة وليست مؤقتة، وأكثر من ذلك فقد سعوا إلى إيجاد السبل للمحافظة على هويتهم الإسلامية من خلال المؤسسات الدينية والعلمانية التي أصبحت جسورًا بينهم وبين السلطات الوطنية والمحلية، وبانتهاء حقبة السبعينيات، أصبحت زيادة أعداد المسلمين وتطور مؤسساتهم الإسلامية، من العوامل التي جعلت الإسلام ظاهرة أكثر حضورًا، من الناحية الثقافية والاجتماعية والسياسية، في كثير من الأقطار الأوروبية. واليوم نجد أن الكثير من مسلمي أوروبا، هم من الجيل الثاني أو الثالث الذين وُلدوا ونشأوا في أوروبا، واستطاع الكثير منهم أن يندمج في هذه البلاد اندماجًا تامًا، في حين ما زال البعض الآخر يتطلع إلى جذوره الثقافية الإسلامية القديمة، أحيانًا بسبب الحرمان الاقتصادي، وأحيانًا أخرى بسبب إحساسه بالغربة والعزلة الاجتماعية عن المجتمع الأوروبي الأرحب، وبحاجته إلى الإحساس بالهوية والإطار المرجعي، وهناك فئة ثالثة تتألف من هؤلاء الذين يبحثون عن هوية أوروبية وإسلامية في الوقت نفسه،

وهؤلاء هم الذين يشكلون التحدى الأكبر بالنسبة إلى المسلمين الآخرين من السلفيين ودعاة الدمج فى المجتمعات الأوروبية.

المسلمون فى أوروبا: أنماط التحدى والاستجابة.

حين كان المجتمع الإسلامى فى أوروبا يتألف – فى الأغلب – من المهاجرين الرجال، لم يكن الإسلام ظاهرة ذات حضور واضح فى الحياة الأوروبية، ولم يكن عامة الأوروبيين، فيما عدا استثناءات قليلة، يشعرون بوجود الإسلام فى بلادهم. وقد تغير هذا كله مع نهاية السبعينيات من القرن العشرين؛ حيث أصبح الإسلام ظاهرة واضحة تطرح عددًا من التحديات المتباينة التى عملت على صياغة العلاقات الأوروبية الإسلامية انطلاقًا من استجابات مختلفة أحيانًا، والمواجهة العنيفة أحيانًا أخرى.

وعندما أصبح الإسلام أكثر حضورًا فى الأقطار الأوروبية، بدأ الأوروبيون يشعرون بالقلق أحيانًا، والانزعاج أحيانًا أخرى، خاصة أمام إصرار الكثير من المسلمين على مباشرة طقوسهم الدينية الخاصة مثل: الصوم وارتداء المرأة للحجاب، وإطلاق اللحى بالنسبة إلى الرجال. وهى أمور ينظر إليها الأوروبيون بشىء من الاستياء؛ وعلى أنها تهدد هويتهم الثقافية، وقيمهم الاجتماعية الأوروبية، وتشكل عند بعض الأقطار (مثل فرنسا) تحديًا للمبادئ العلمانية التى تقوم عليها بعض الدول مثل فرنسا، والأكثر من ذلك أن الأوروبيين بدؤوا يشعرون بأنهم يعيشون فى مجتمع متعدد الأعراق والثقافات، بعد أن ظلوا دهورًا يظنون أنهم يعيشون فى مجتمعات منسجمة متآلفة من ناحية العرق والجنس. اضطرت مجتمعات كانت متجانسة إلى حد كبير إلى مواجهة واقع التعدد الإثنى والثقافى الجديد.

كان المسلمون فى أوروبا هدفًا للعداء والحقد كلما مرت أوروبا بظروف اقتصادية صعبة، حينئذٍ كان الأوروبيون ينظرون إلى المسلمين على أنهم عبءٌ ثقيلٌ على المجتمعات المضيفة. والدليل على ذلك ما حدث فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين، حين ساءت الأحوال الاقتصادية فى أوروبا فانتشرت البطالة بين المسلمين

عامة، والشباب منهم بصفة خاصة، حتى لتحول بعض الشباب المسلم، بسبب اليأس من المستقبل، إلى ممارسة أنشطة إجرامية وشبه إجرامية، مما ساعد على زيادة كراهية المسلمين، وعلى ظهور حلقة مفرغة من الحرمان والرفض والإحساس بالغربة والسلوك المعادى للمجتمع.

كانت الأزمات الاقتصادية التى كانت تغشى أوروبا بين الحين والحين، إلى جانب أشكال التمييز الواضحة، تعنى أيضًا - رغم التقدم الطفيف فى أحوال المسلمين فى أوروبا - أن المسلمين يشكلون طبقة معدمة من الناحية الاقتصادية. لقد أيقظت الأحداث السياسية التى جرت فى الكثير من الأقطار الإسلامية، خاصة ظهور الحركات الإسلامية ذات التوجهات المعادية للغرب، المخاوف القديمة من الإسلام، كما أعادت ظهور التصورات السلبية عن الإسلام بعد أن أصبحت فيما يظهر على السطح منسية، أو كانت أن تصبح نسيًا منسيًا. وعملت بعض الجماعات الأوروبية المسلمة على إحياء الخطاب الإسلامى المتطرف، بل إن بعض هذه الجماعات راحت تعيش هذا الخطاب فى حياتها اليومية، مما عمل على تشويه صورة المسلمين فى الغرب، والنيل من قضيتهم. وقد كان للأحداث السياسية فى الأقطار الإسلامية أثران آخران على مسلمى أوروبا؛ الأثر الأول هو: حدوث تنافس بين الدول الإسلامية الفاعلة على استقطاب المسلمين الأوروبيين، مما زاد من صعوبة تشكيل المسلمين الأوروبيين لهويتهم، ومن صعوبة اندماجهم فى أوروبا، وتكيفهم مع بيئاتهم الجديدة، والأثر الآخر هو: سعت بعض الدول الإسلامية المعادية للغرب إلى التلاعب بعواطف المسلمين الأوروبيين من أجل غايات خاصة، أو الضغط على الدول الأوروبية لتبنى مواقف سياسية معينة. وقد أسفرت هذه المشكلات عن وجود توترات بين التجمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية التى يعيشون بينها، وإظهار الشك فى ولاء المسلمين لوطنهم الجديد.

وعلى الرغم من وجود هذه المخاوف والمشكلات بين الطرفين خلال العقود الثلاثة الأخيرة، فقد نشأت أشكال متباينة من التوافق والانسجام بين المجتمعات الأوروبية والأقليات المسلمة فى كل بلد من تلك البلاد الأوروبية، وقد أدت هذه الأشكال من التوافق والانسجام إلى أن أصبح الإسلام بالتدريج - وإن بشىء من الإصرار والمثابرة - جزءًا

من المشهد الاجتماعى والثقافى والسياسى فى أوروبا، رغم أن قبوله النهائى واندماجه الكامل فى النظام الاجتماعى السياسى والثقافى الأوروبى لا يزال بعيدًا.

إن القضيةَ الأهم الآن التى تواجه الأوروبيين والمسلمين على السواء، ليست طرد المسلمين من التراب الأوروبى كما حدث فى إسبانيا حين رحل المسلمون عنها بعد ستة قرون من الإقامة والاندماج، ولا هى إمكانية دمج المسلمين كلية فى الثقافة الأوروبية أو عدم إمكان ذلك، ولكن السؤال – أو الأسئلة الرئيسية – تدور الآن كلها حول: كيف يمكن لأوروبا قبولَ الإسلام والتأقلم معه؟، وكيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا أوروبيين دون أن يتخلوا عن إسلامهم؟، وما هو السبيل نحو تحسين الأحوال الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وخاصة الشباب منهم؟، وكيف يمكن الحد من عوامل التوتر العرقية والطائفية والعنف؟، وكيف يمكن تجنب الآثار السياسية لهذا التوتر مثل ظهور الأحزاب السياسية العنصرية التى تعانى من عقدة الخوف من الأجانب؟، وأخيرًا، كيف يتم بناء علاقات، قوامها التعاون البناء، بين المسلمين والمجتمعات المضيفة؟ .

تحديات المستقبل:

تزداد الحاجة إلى الإجابة على هذه الأسئلة أهميةً مع الوقت بسبب عوامل كثيرة، فقد أدى انهيار إمبراطورية الاتحاد السوفيتى إلى عودة عدد كبير من السكان المسلمين إلى الأقطار الأوروبية بصفة عامة، وأقطار أوروبا الشرقية بصفة خاصة، وليس من المحتمل أن تنضم دول جنوب شرق القارة الأوروبية إلى الاتحاد الأوروبى فى وقت قريب، ولكن ظهورها المفاجئ وأحوالها السياسية المتقلبة قد زادت من الخوف من الإسلام والمسلمين، فى الوقت نفسه أدرجت القمة الأوروبية المنعقدة فى ديسمبر (١٩٩٩م) تركيا كدولة مرشحة رسميًا لعضوية الاتحاد الأوروبى، وهذا من شأنه أن يفتح أبواب أوروبا أمام بلد مسلم تعداده خمسة وستون مليون مسلم، أضف إلى ذلك أن التحولات "الديموغرافية" فى أوروبا، وزيادة الحاجة إلى العمالة المهاجرة، هى من عوامل تعاظم الحضور المطلق للإسلام فى أوروبا، فمن المتوقع أن تشهد أوروبا فى الفترة من عام (١٩٩٥م) وحتى

عام (٢٠٥٠م) تناقصًا حادًا فى عدد سكانها بسبب معدلات المواليد،[٢] وسوف تؤثر هذه التغييرات السكانية على قدرة الاتحاد الأوروبى على الحفاظ على مستويات عالية من النمو الاقتصادى، مما يؤثر- من ثم- على مستوى الأمن الاجتماعى القائم فى الوقت الراهن، وعلى نظام المعاشات الحالى؛ لأن الحلول البديلة ليست قابلة للتطبيق من الناحية السياسية. [٣]

وقد يُظَن أنه يمكن – على المدى القريب – الوفاء بحاجة أوروبا لمزيد من العمالة عن طريق المهاجرين النازحين من أوروبا الشرقية، ولكن تبقى الحاجة إلى هذه العمالة – على المدى البعيد – معتمدةً على المهاجرين الجدد إلى الاتحاد الأوروبى من آسيا وأفريقيا، بما فى ذلك الأقطار الإسلامية الواقعة على الساحل الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط.

وباختصار: فلسوف يصبح الحضور الإسلامى فى أوروبا أكثر أهمية فى المستقبل، رغم ما يصحبه من تحديات متعددة الأوجه متصلة بالإقامة وسياسات الدمج، وهى تحديات ستواجه الأوروبيين والمسلمين فى أوروبا، وسوف تظهر أيضًا مشكلات أكثر إلحاحًا تتصل بتعدد الهويات، عندما يسعى الأوروبيون إلى احتواء الإسلام والمسلمين داخل أطرهم الاجتماعية والثقافية، وحين تتسع رقعة الاتحاد الأوروبى ناحية الشرق، وحين يسعى الاتحاد الأوروبى إلى دمج الأقطار الجديدة فى نظامه الاقتصادى والاجتماعى والمالى، وربطه بالعولمة على وجه الإجمال، وحينئذٍ سوف يواجه المسلمون تحديًا آخر وهو: كيف يقنعون المجتمع الأوروبى بقبولهم فى نسيجه؟، وكيف يجعلون من أنفسهم مواطنين أوربيين فى الوقت الذى يحتفظون فيه بهويتهم الثقافية والدينية، وبروابطهم بالعالم الإسلامى أيضًا؟.

إن قرب أوروبا من دول إسلامية مهمة من ناحية الجغرافيا السياسية، ودول أخرى فاعلة من ناحية الجغرافيا السكانية، سواء فى شمال أفريقيا، أو فى الشرق الأوسط، أو الخليج العربى، أو فيما كان يسمى سابقًا بـ: "الاتحاد السوفيتي"، يجعلها مهيأة للتنمية الشاملة. وفى الوقت نفسه، يخلق تنامى الاتصال الفكرى وغيره بين مسلمى

أوروبا والعالم الإسلامى، تأثيرًا متبادلاً يؤدى – بالضرورة – إلى تفاعل النشاط بين أوروبا والعالم الإسلامى على مستويات متعددة، بالرغم من أن طبيعة وأنماط هذا التفاعل والتداخل العميق تظل غامضة، وتبقى نتائجه عصية على التنبؤ بها.

الأهداف والمنهج:

تتلخص أهداف هذا الكتاب الرئيسة فى تتبع تاريخ الهجرة المسلمة إلى مختلف الأقطار الأوروبية، وتطور هذه الهجرة واستقرارها؛ بغيةَ تقديم صورة – ولو جزئية – عن المجتمعات المسلمة فى أوروبا من الناحية العرقية، والطائفية، والاجتماعية، والاقتصادية، مع التركيز على محاولة الوقوف على الخصائص المشتركة وألوان الاختلاف؛ وكذلك قياس مستوى تطور التجمعات المسلمة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، ومستوى المشاركة السياسية، وتحليل أنماط تفاعل هذه التجمعات الأوروبية المسلمة مع المجتمع الأوروبى الأرحب، ومع العالم الإسلامى الأوسع، خاصة بلدانهم الأصلية. ويركز الكتاب – أيضًا – على الاتجاهات الفكرية الجديدة داخل المجتمعات الأوروبية المسلمة، ودور المسلمين فى المجتمعات الأوروبية.

ويركز الكتاب تركيزًا خاصًا على القضيتين التوأم وهما: هل يمكن أن تتحول أوروبا إلى مجتمع متعدد الثقافات حقًا، قادرٍ على استيعاب الإسلام؟، وهل يستطيع الإسلام نفسه التكيف مع ظروف القارة الأوروبية، كما فعل عبر التاريخ فى قارات أخرى؟، وفضلاً عن ذلك يتوفر الكتاب على تقييم أثر التجمعات المسلمة فى أوروبا على تشكيل السياسات الخارجية لأوروبا لا سيما تجاه العالم الإسلامى.

منهج الكتاب مقارن وتجريبى (إمبريقى) ومغزى ذلك بالنسبة إلى مستقبل الإسلام الأوروبى ومقارنة المسلمين فى المجتمعات الأوروربية. والأمل معقود على أن يكون هذا الكتاب – الذى يقدم صورة إحصائية تحليلية للإسلام الأوروبى (أو الصور المتعددة للإسلام الأوروبى) – إسهامًا مفيدًا لهذا التطور البالغ الأهمية فى تاريخ أوروبا والإسلام على السواء.

هوامش المقدمة

(١) جيمس ف. هوليفيلد "الهجرة والتحديث" بحثًا عن فرنسا الجديدة" (تحرير) جيمس ف. هوليفيلد، وجورج روس (نيويورك: روتلدج، ١٩٩٩م)، ص: ١٢٩.

(٢) انظر: الهجرة الإحلالية، ١٦٠ / ESIA/P/WP (٢١ مارس ٢٠٠٠م)، وانظر: الإحصائيات "الديموغرافية" وإحصائيات الهجرة لسنة ١٩٩٦م (لوكسمبورج: مكتب الإحصاء الأوروبى، ١٩٩٦). انظر أيضًا: جوناثان ستيل، "أوروبا المحصنة ضد الهجرة تواجه المستحيل" (الجارديان، ١٣، أكتوبر، ٢٠٠٠م).

(٣) انظر: "كبر السن فى الدول المرشحة للعضوية فى الاتحاد الأوروبى OECD"، التحدى الخطير للسياسات". مجلة دراسات السياسة الاجتماعية Social Policy Stuidies، عدد ٢٠ (باريس: منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية، ١٩٩٦م)، ص: ٩٩. انظر أيضًا: "الوضع "الديموغرافى" للاتحاد الأوروبى"، تقرير عام ١٩٩٤م ("برشلونة": لجنة المجتمعات الأوروبية، ١٩٩٤م).

الجزء الأول

مسح الأقطار

الفصل الأول

الإسلام فى فرنسا

ريمى ليفو

وشيرين .تى . هنتر

تقديـــم:

يزيد عدد المسلمين المقيمين فى فرنسا على عددهم فى أية دولة أوروبية أخرى؛ إذ يتراوح عدد المسلمين الفرنسيين اليوم ما بين ٣,٥ إلى ٥ ملايين نسمة. ويُعد الوجود الإسلامى فى فرنسا أيضًا أقدم منه فى أية دولة أوروبية أخرى كألمانيا وبريطانيا مثلاً، ففى عام (١٩٥٢م) كان عدد المسلمين – حسْب ما يزعم صهيب بن شيخ – يُقدر بنصف مليون نسمة، وقد يفتقر هذا الرقم إلى الدقة، ولكنه يشير – كما يقول ابن شيخ – إلى حقيقة فحواها أن "مسلمى فرنسا كانوا قد تحولوا إلى حقيقة لا مناص من الاعتراف بها منذ الخمسينيات من القرن العشرين".[1] ويرجع هذا الوجود الإسلامى فى فرنسا بهذه الأعداد الكبيرة إلى الوجود الكثيف للاستعمار الفرنسى فى أفريقيا سابقًا، وكذلك إلى تلك العلاقات الخاصة التى ربطت بين فرنسا والجزائر التى كانت تُعد، حتى الاستقلال فى عام (١٩٦٢م)، جزءًا لا يتجزأ من فرنسا، كما يرجع أيضًا إلى الاستقدام المبكر للعمالة الإفريقية – وخاصة الجزائرية – للعمل فى المصانع الفرنسية والجيش الفرنسى.

وتختلف آليات تقييم المجتمع الإسلامى فى فرنسا، خاصة فى علاقة هذا المجتمع بالدولة والمجتمع الفرنسى الأرحب – عنها فى باقى الأقطار الأوروبية الأخرى، وذلك

لثلاثة عوامل: يتمثل العامل الأول فى الطبيعة الخاصة للمفهوم الفرنسى للعلمانية (laicité)، وهو مفهوم أكثر صرامة من مثله فى باقى الأقطار الأوروبية؛ حتى إنه ينطوى – فى الواقع – على أبعاد معادية للدين.

ويتمثل العامل الثانى فى تلك العلاقة الوثيقة، والمعقدة التى تربط بين فرنسا ومستعمراتها السابقة، خاصة الجزائر، وهذا العامل – بالذات – يجعل المسلمين الفرنسيين أكثر تأثرًا بالأحداث التى تجرى فى بلادهم الأصلية، مما يخلق صورة سلبية عن الإسلام تشكل مواقف أعداد كبيرة من الفرنسيين إزاء المسلمين القاطنين بين ظهرانيهم.

ويتمثل العامل الثالث فى مدى قابلية المجتمع الفرنسى لاستيعاب الغرباء، فإن المجتمع الفرنسى مجتمع تقليدى ينزع إلى الدمج، ومن ثم فإن عجز الكثير من المسلمين، أو قُل عدم ترحيبهم بالامتزاج فى المجتمع الفرنسى وثقافته جعل من الصعب على المجتمع الفرنسى أن يتقبلهم. فقد كان الفرنسيون يستاؤون من إحجام بعض المسلمين عن الاندماج، أو عجزهم الفعلى عن الاندماج فى المجتمع الفرنسى والثقافة الفرنسية.

لقد بدأت مواقف الطرفين خلال السنوات القليلة الماضية تتغير إزاء واقعين جديدين: أولهما: أن القطاع العريض من المجتمع الفرنسى أدرك أن الإسلام فى فرنسا لم يعد ظاهرة عابرة، فإن المسلمين لن يعودوا إلى بلادهم الأصلية، ولن يذوبوا ذوبانًا تامًّا فى الثقافة الفرنسية فى الوقت نفسه، ففى فرنسا الآن اتجاه للعناية بالمسلمين المولَّدين بعد أن ظهرت فئة جديدة من المسلمين الفرنسيين الذين يشعرون بالانتماء والولاء لفرنسا، ويشعرون بولائهم لدينهم فى الوقت نفسه[٢]، والواقع الثانى يتمثل فى أن المسلمين فى فرنسا يريدون أن يشغلوا أنفسهم بالحياة الاجتماعية والسياسية فى البلاد التى يقيمون فيها كمواطنين، على حين لا يزالون يحتفظون بشخصياتهم الإسلامية، حتى لو لم يكن هناك اتفاق داخل المجتمع حول المعنى الدقيق لكونهم مسلمين، وقد أرغم هذا الموقف المزدوج السلطات الحكومية على مستويات متباينة للدخول فى أنماط من الحوار، وممارسة أشكالٍ من التفاعل مع المجتمع الإسلامى؛ من أجل دفع عملية الدمج والاستيعاب إلى الأمام، رغم براجماتية هذا المنحى، وافتقاره إلى الاستقرار، والحركة النشيطة.

في الوقت نفسه يمر التجمع المسلم في فرنسا - شأنه في ذلك شأن التجمعات الإسلامية في أقطار أوروبية أخرى - بمراحل تحول مع الزمن تبدأ من مسألة التوالد، وتنتهي بالعامل الثقافي، وبالتوازي نجد آليات التفاعل بين المجتمع المسلم والاتجاه السائد في المجتمع الفرنسي ومؤسساته آخذة في التطور أيضًا.

الوجود الإسلامي في فرنسا .. خلفية تاريخية:

تكمن المفارقة التي ينطوي عليها الوجود الإسلامي في فرنسا في أن العلاقات التاريخية بين فرنسا والعالم الإسلامي قديمة جدًا؛ على حين يُعَدُّ وجود تجمع إسلامي في فرنسا - بأي حجم - حديثًا نسبيًا، أضف إلى ذلك أن هذا الحضور جاء نتيجة عوامل اقتصادية و"ديموغرافية" (سكانية)؛ وهذا يعني حاجة فرنسا إلى العمالة في أثناء الصراعات العسكرية، وفترات النمو الاقتصادي. ومن جهة أخرى، كان العالم الإسلامي يعاني من التخلف والفقر اللذين تفاقما في العقود الأخيرة المتعددة؛ بسبب زيادة المواليد، وعدم الاستقرار السياسي بعد رحيل الاستعمار، مما وفر الدافع الأساس إلى الهجرة إلى فرنسا.

جرت أول موجة لهجرة المسلمين إلى فرنسا في أثناء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤م - ١٩١٨م)، وكانت مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بعملية التصنيع، وخاصة التوسع في استغلال المناجم على نطاق واسع، في ذلك الوقت استقدم أصحاب الأعمال الفرنسيون أكثر من ثلاثين ألف جزائري ومغربي إلى فرنسا، أضف إلى هذا العدد أكثر من خمسة وسبعين ومئة ألف مسلم تم تجنيدهم في الجيش الفرنسي، إما مع الجنود الفرنسيين، أو ضمن وحدات خاصة بهم.[٣]

وبحلول عام (١٩٢٠م)، كانت الحاجة إلى العمالة؛ لإعادة بناء ما دمرته الحرب، حافزًا آخر على الهجرة، في ذلك العام هاجر إلى فرنسا أكثر من سبع مئة ألف جزائري، وهاجر مثل هذا العدد - وربما أكثر - من المغاربة، وفي أثناء الحرب العالمية الثانية، اعتمدت فرنسا على العمال القادمين من دول شمال أفريقيا اعتمادًا تامًا؛ فقد وصلت التعليمات إلى حكام الجزائر ووهران وقسنطينة لنقل عشرة آلاف عامل جزائري كل شهر.[٤]

كانت الحاجة إلى العمالة الخارجية أكثر إلحاحًا بعد الحرب من أجل إعادة البناء؛ فقد اقتضت "خطة مونت"(*) للتعمير، نقل أكثر من مئتى ألف عامل من المستعمرات الفرنسية خلال أربع سنوات.(٥) على أن أغلب المهاجرين المسلمين إلى فرنسا – حتى نهاية الستينيات – كانوا من الجزائريين، وأغلب هؤلاء الجزائريين من مناطق "تيزى أوزو" و"سطيف" و"قسنطينة"، أما الهجرة المسلمة على نطاق واسع من سائر بلاد شمال أفريقيا وغيرها فقد بدأت فى عقد الستينيات، وتوالت الهجرات بعد ذلك من تركيا بأعداد كبيرة مع بداية السبعينيات.(٦)

وكشأن طبيعة الهجرة إلى جميع الأقطار الأوروبية فى البداية، كان أغلب المهاجرين إلى فرنسا من الذكور غير المتزوجين، الذين لا يتقنون حرفة، ولم يتسلحوا بمهنة، ولكنهم كانوا مستعدين للقيام بالأعمال التى كان الفرنسيون يأنفون من القيام بها. وفى الوقت نفسه وجد أصحاب الأعمال فى هؤلاء المهاجرين وسيلة مفيدة لمنع الزيادة فى الأجور فى أوقات الازدهار. لقد كان هؤلاء العمال المهاجرين يُعرَّفون بأنهم "القوى الاحتياطية للرأسمالية"، ولم يكن أولئك المهاجرون – مثل نظرائهم فى سائر الأقطار الأوروبية – ينتوون الاستقرار الدائم فى فرنسا فيما عدا فئة قليلة من الجزائريين المسلمين الذين حاربوا إلى جانب الفرنسيين فى حرب الاستقلال، وهم من يُسموا بالهاركيز The Harkis، وهؤلاء لم يتمكنوا من البقاء فى الجزائر؛ لأن الحكومة الجزائرية الجديدة – بعد الاستقلال – كانت تتهمهم بالخيانة؛ وكان استقبالهم فى فرنسا نفسها فاترًا، أو متواضعًا، وكما لاحظ ألين بوير: أن الهاركيز تم ضمهم – كيفما اتُفق – إلى سائر المهاجرين الجزائريين؛ لأن الفرنسيين كانوا يريدون إغلاق صفحة الحرب نهائيًا. وفى الوقت نفسه كان الاستعماريون الفرنسيون العائدون من الجزائر ينظرون إلى المسلمين على أنهم فلاحون سابقون؛ فهم مواطنون من الدرجة الثانية، أو ربما أفضل قليلاً من الدرجة الثانية.(٧)

(*) هى الخطة التى قدمها "جان مونيه" الفرنسى بعد الحرب العالمية الثانية لتعمير فرنسا، وقضت بأن يكون لفرنسا حرية التصرف فى مناطق الحديد والفحم الألمانية، الأمر الذى كان من شأنه أن يعرقل برنامج التنمية الألمانى، وكان ذلك مقصودًا، وقد صدق على الخطة شارل ديجول فى عام (١٩٤٦م). (المترجم).

وفى بداية السبعينيات انتهت فترة الازدهار الاقتصادى، وانتهت معها الحاجة إلى المهاجرين فى أغلب الأقطار الأوروبية، بما فيها فرنسا، وبدأت أوروبا تواجه مشكلة البطالة. منذ ذلك الحين، توقفت الهجرة المقَنّنة، وقُدمت الحوافز الكثيرة للمهاجرين؛ لتشجيعهم على العودة إلى أوطانهم، على أن تلك الحوافز كان لها أثرٌ عكسيٌّ على أولئك المهاجرين؛ فقد أدركوا أن الإقامة الدائمة فى فرنسا هى الحل لمشكلاتهم، وأدركوا أيضًا أن تلك الحوافز معناها أن من يغادر فرنسا لن يتمكن من العودة إليها مرة أخرى.

وقد أسهم قرار وقف الهجرة الجديدة إلى فرنسا فى تغيير بنية وطبيعة الفئة المهاجرة فى فرنسا، خاصة بعد تنفيذ سياسة لم شمل الأسر؛ ونتيجة لذلك كان أغلب القادمين الجدد إلى فرنسا – خلال السبعينيات – من النساء والأطفال وليسوا من الرجال. وقد بدأ هذا التغيير فى بنية المهاجرين المسلمين، وتركيبتهم السكانية فى فرنسا، فى عملية ترسيخ أقدام الإسلام فى فرنسا كرمز لتأكيد هوية جماعة معينة آثرت البقاء فى البلاد وليس الرحيل.

جدول ١-١ التركيب العرقي

الدولة / الإقليم	الأعداد
الجزائر	١,٥٥٠,٠٠٠
المغرب	١,٠٠٠,٠٠٠
تونس	٣٥٠,٠٠٠
دول عربية أخرى	١٠٠,٠٠٠
مسلمون غير عرب، بمن فيهم الأتراك	٣١٥,٠٠٠
آسيويون بمن فيهم الباسكتانيون والإندونيسيون	١٠٠,٠٠٠

الدولة / الإقليم	الأعداد
هجرات مسلمة من اللاجئين السياسيين وغيرهم من الهجرات غير القانونية	٣٥٠،٠٠٠
الفرنسيون الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام	٤٠،٠٠٠
من اعتنقوا الإسلام وهم من أصول أخرى	١٠٠،٠٠٠
الجملة	٤،١٥٥،٠٠٠
ربما كانت هذه الأعداد قليلة جدًا؛ ذلك أن عدد الأتراك فى فرنسا - على سبيل المثال - يناهز نصف المليون، المصدر: ملف (سكرتارية العلاقات مع الإسلام) Islam in Europe ،Archdiocese of 1996,Paris	

لمحة عرقية وطائفية:

من الصعب الحصول على إحصائيات دقيقة عن عدد المسلمين فى فرنسا، وخلفياتهم العرقية والطائفية، خاصة بعد صدور قانون (١٩٠٥م)، الذى أسّس لفصل الكنيسة عن الدولة المدنية، فمنذ ذلك الحين لم تحفظ لنا الوثائق أية إحصائيات رسمية، خاصة بالمنتسبين للدين من المواطنين الفرنسيين أو المقيمين. أضف إلى ذلك أننا لا نعرف ما هى المعايير التى نقيس بها أن هذا ينتمى إلى الإسلام، وهذا لا ينتمى إلى الإسلام: هل هى درجة مواظبة المرء على أداء الشعائر الدينية، أم هناك منطلقات ثقافية واجتماعية أخرى؟ ليس من السهل - أيضًا - أن نقرر بدقة من هو الحريص على أداء هذه الشعائر الدينية، ومن المتساهل؛ لأن درجة هذا الحرص على أداء الشعائر الدينية بين المسلمين الفرنسيين يختلف اختلافًا كبيرًا؛ فالواقع يقول: إن الكثير من الفرنسيين المسلمين لا يحرصون الحرص كله على أداء الشعائر الدينية، والأكثر من ذلك أن الكثيرين، خاصة من أبناء الجيل الثانى، يزعمون أنهم لا يشعرون بأنهم متدينون، أو بأنهم لا يأبهون بالدين، ومن ثم نستطيع أن نقول: إن المعيار الثقافى يصلح أن يكون مقياسًا أفضل للحصول على

بعض التقديرات غير الرسمية.[٨] وحسب بعض التقديرات غير الرسمية التى توصل إليها بعض الخبراء، يقدم لنا الجدول رقم ١ – ١ لمحة عرقية عن المجتمع المسلم فى فرنسا، ويصور الجدول التالى رقم ١- ٢، الزيادة فى عدد المهاجرين المسلمين خلال الربع الأخير من القرن العشرين:

الجدول ١ - ٢

فرنسا، عدد السكان الأجانب حسب الجنسية (بالآلاف):

بلاد الأصل	١٩٧٥	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٠ ءاسنلا
البرتغال	٧٥٨,٨	٧٦٧,٣	٦٤٩,٧	٣٠٤,٢
الجزائر	٧١٠,٧	٨٠٥,١	٦١٤,٢	٢٥٣,٩
المغرب	٢٦٠,٠	٤٤١,٣	٥٧٢,٧	٢٥٠,٧
إيطاليا	٤٦٢,٩	٣٤٠,٣	٢٥٢,٨	١٠٨,٠
إسبانيا	٤٩٧,٥	٣٢٧,٢	٢١٦,٠	١٠٣,٧
تونس	١٣٩,٧	١٩٠,٨	٢٠٦,٣	٨٤,٨
تركيا	٥٠,٩	١٢٢,٣	١٩٧,٧	٨٧,٥
"يوغسلافيا" السابقة	٧٠,٣	٦٢,٥	٥٢,٥	٢٤,٥
كمبوديا	٤,٥	٣٧,٩	٤٧,٤	٢٢,٦
بولندا	٩٣,٧	٦٤,٨	٤٧,١	٢٨,٩
أقطار أخرى	٣٩٣,٣	٥٥٤,٨	٧٤٠,٢	٣٤٥,٣
المجموع الكلى	٣،٤٤٢,٠	٣،٧١٤,٢	٣،٥٩٦،٦	١،٦١٤,٣

أقطار تنتمى إلى الاتحاد الأوروبى	١،٨٦٩,٩	١،٠٩٤,٨	١،٢١١,٩	٦١٣,٩
إجمالى عدد النساء	١،٣٨١,٦	١،٠٩٤,٦	١،٦١٤،٣	
المصدر .. منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية، باريس (١٩٩٩)				

ملاحظات ثلاث:

السمات المهمة التى تميز المجتمع المسلم فى فرنسا ارتفاع نسبة الشباب فيه، وارتفاع نسبة المواليد، بما لذلك من معانٍ اجتماعية وسياسية مهمة، وذلك رغم استقرار معدل المواليد بعد التحسن الذى حدث فى الأحوال الاقتصادية والاجتماعية.

وإذا نظرنا إلى الأصول العرقية للمسلمين الفرنسيين، نجد أن أغلبهم من السنة، أما الشيعة فى فرنسا فأغلبهم يتألف من الإيرانيين، يُضاف إليهم الطلبة اللبنانيون واللاجئون، وتلتزم هذه الجماعات بالمذهب الجعفرى (الاثنا عشرية) حسب المفهوم الشيعى، مع وجود جماعات إسماعيلية يرأسها رجل يُدعى: "أغا خان"، يقيم فى باريس.

وهناك جماعات صوفية مختلفة نشطة بين المسلمين الفرنسيين، خاصة أولئك القادمين من أفريقيا السوداء، وتدل بعض نماذج الطرق الصوفية على أن بعض الجماعات الإسلامية لديها قدرة عالية على التنظيم، ولنضرب لذلك مثلاً: النشاط التنظيمى الذى نجده عند المسلمين القادمين من "السنغال" و"مالى"، والذى يركز على الطرق التى يعبر بها المُريد عن مشاعره حسب تراث هذه البلاد، وتُعرف الطريقة العلوية عند الجزائريين كما تُعرف النقشبندية عند الأتراك، وحسب أحد الخبراء فى دراسة المجتمع الإسلامى فى فرنسا، فإن لدى فرنسا – كما يقدر بعضهم – أكثر الأنشطة الصوفية حيوية وانتشارًا بين المسلمين الفرنسيين، مقارنة بجميع أقطار أوروبا الغربية.(٩)

التوزيع الجغرافي:

لا يسلك التوزيع الجغرافى للمجتمع المسلم فى فرنسا خطًا مستقيمًا؛ فالعدد الأكبر يتركز فى عدد من المدن الكبيرة وضواحيها؛ فعلى سبيل المثال: تضم باريس وضواحيها أكثر من ٣٨ ٪ من العدد الإجمالى للسكان المسلمين فى فرنسا، ثم تأتى بلاد مثل: "بروفانس" و"الألب" و"كوت دى آزور"، حيث يقطن حوالى ١٢٪، ثم تأتى "رون ألب" (وتضم مدينة "ليونز") حيث يقطن ١٠٪ ، ثم تأتى المنطقة الشمالية و"باس دى كاليه" حيث تضم ٥٪. (١٠) ، وفى هذه المناطق – عدا باريس – يتركز المسلمون فى أحياء قليلة متجاورة، وغالبًا ما تكون مكتظة حتى ليبدو الإسلام وكأنه يشكل ظاهرة "جيتو" فى الأغلب. (١١)

يوجد فى داخل هذا النسق العام بعض الاختلافات بين الجماعات العرقية المتباينة؛ فالمغاربة – مثلاً – ينتشرون على نطاق واسع فى البلاد كلها، فى حين يتركز الأفارقة السود فى باريس وضواحيها، ويتركز الأتراك فى باريس ومنطقتى "الألزاس" و"اللورين".(١٢)

وهذا الأسلوب فى التوزيع الجغرافى يجعل الإسلام – فى الكثير من المدن – أكثر بروزًا وتهديدًا؛ ففى "مرسيليا" – مثلاً – نجد أن ربع سكان المدينة (أى حوالى ٢٠٠ ألف نسمة)، من المسلمين، وفى مدينة "لابريكيد" تعود جذور أكثرية السكان فى شمال المدينة إلى بلاد المغرب العربى. (١٣) إن هذه الجيوب المكتظة بالسكان المسلمين، بما تعانى منه من مشكلات اجتماعية واقتصادية، إنما تشعل التوترات بين المسلمين وغير المسلمين، وهم أيضًا عرضة للتلاعب من قبل العناصر اليمينية المتطرفة، والمبتلين بمرض "رهاب الأجانب".

الأحوال الاجتماعية والاقتصادية:

ليس التنوع العرقى فقط هو الذى يميز المجتمع المسلم فى فرنسا، وإنما ينقسم هذا المجتمع حسب أحواله الاجتماعية والاقتصادية، يقول "بن شيخ": "إننا نجد داخل

المجتمع المسلم فى فرنسا أغنياء وأصحاب عقارات ورجال أعمال ... أي: أن الفروق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية موجودة، وبشيء من الغلو." (١٤)

أضف إلى هذا أن المجتمع المسلم فى فرنسا قد أحرز تقدمًا واضحًا فى مجال التعليم؛ فقد كان أغلب المهاجرين الأوائل من الأميين، واليوم ينتظم أغلب أطفال الجالية المهاجرة فى مدارس التعليم الفرنسى. على أن المشكلات لا تزال تطاردهم فى المدرسة؛ وذلك بسبب وضعهم الاقتصادى، وأماكن سكناهم المزدحمة بالبشر. ونلاحظ أن عدد طلاب الجالية المسلمة الذين يتركون المدرسة بعد المرحلة الثانوية كبير جدًّا، كما أن الكثير منهم يترك التعليم دون أن يحصل على مؤهل متوسط، ورغم ذلك فهناك عدد كبير من الأطفال الذين يصرون على الانتهاء من المرحلة الثانوية، وتَلَمُّس طريقهم نحو الجامعة(١٥)

وعلى الرغم من هذه المكتسبات، فإن أغلب المسلمين يعانون من وضع اقتصادى واجتماعى أقل من المعدل القومى العام، وأرقام البطالة خير دليل على هذا الوضع؛ فالبطالة المنتشرة بين المسلمين أكثر من ضعف المعدل الوطنى (١٠و ٢ ٪ فى عام (١٩٩٩م)، خاصة بين الشباب، وبين الذين أكملوا تعليمهم الثانوى بصفة خاصة، وقد قُدر معدل البطالة بين المسلمين القادمين من شمال أفريقيا بأكثر من ٣٣ ٪ فى عام (١٩٩٩م)،(١٦) ويزيد هذا المعدل فى الضواحى؛ وحسب "ديدييه بونيه" (مدير الشؤون الاجتماعية فى مدينة مرسيليا)، وصل معدل البطالة فى خريف عام (٢٠٠٠م)، إلى ٢٠ ٪ فى المدينة ككل، وإلى ٥٠ ٪ فى منطقة "لابريكيد" خاصة.(١٧)

والأسوأ أن أغلب المسلمين يعملون فى وظائف منخفضة الأجور، ولا تليق بمهاراتهم؛ وذلك نظرًا للتمييز القائم على الفروق العرقية، ورغم ذلك فإننا نجد زيادة فى عدد المهاجرين المسلمين الذين يعملون فى وظائف مهنية تليق بما حصّلوه من العلم، فى الوقت نفسه لا يشكل المسلمون الذين يملكون مشروعاتهم الصغيرة الخاصة، كالمطاعم ومحال البقالة – على نقيض ما يحدث فى سائر الأقطار الأوروبية – قطاعًا ناميًا، وفى هذا المجال: مجال المشروعات الصغيرة، هناك بعض التوسع والتنوع الملحوظين، ومع ذلك.. فإن أغلب هذا التوسع يرجع إلى جمعيات تمولها الدولة أو المجالس المحلية؛ بهدف

توفير الوظائف لحاملى المؤهلات المتوسطة؛ عملاً على تحسين أحوال المجتمع ككل. والواقع أن الحكومة تنفذ، منذ عام (١٩٩٨م)، سياسة تسمى "التمييز الإيجابى"، وهو نوع من التحرك الإيجابى تجاه بعض فئات المجتمع، خاصة الشباب؛ أملاً فى أن يسهم ذلك كله فى دمج شباب المسلمين فى سوق العمل.

وفى الوقت نفسه يشق المسلمون طريقهم فى قطاع الخدمات، خاصة: فى المشروعات الكبيرة التى لا يبدو أنها تحمل فى طياتها أية اتجاهات سلبية نحوهم، كما يحدث لدى أصحاب المشروعات الصغيرة أو المتوسطة، وبفضل هذه السياسة تتوافر الفرص لهؤلاء العاملين المسلمين، الذين هم مواطنون فرنسيون، للحصول على وظائف فى القطاع العام، مثل: قوات الشرطة والمستشفيات والجيش وقطاع السكك الحديدية.

الاختلافات الإيديولوجية:

يتميز الإسلام فى فرنسا بتنوعه الإيديولوجى أيضًا؛ بمعنى أنه يمكننا رصد نزعات متباينة فى المجتمع المسلم فى فرنسا، تتراوح بين العلمانية المحافظة والأصولية؛ فأغلب المسلمين الفرنسيين يمارسون الإسلام التقليدى ذا الطابع الصوفى، الذى يهتم أول ما يهتم بالمبادئ الأساسية لصحيح الدين مثل: "الصلاة"، وإلى حد أقل، "الحج"، وكذلك الاهتمام بشعائر المناسبات المهمة فى الحياة مثل: الميلاد والزواج والموت حسب الشريعة الإسلامية، وهذا النوع من التطبيق الإسلامى ليس له أهداف خاصة أبعد من العيش فى سلام، وأتباع هذا اللون من الإسلام وفقوا أوضاعهم مع البيئة القانونية والسياسية الفرنسية، وخاصة مبادئ الفصل بين الدين والدولة، وأولوية القوانين الجمهورية حتى حين تتعارض مع تعاليم القرآن.[١٨] ورغم ذلك فإن هؤلاء المسلمين يتوقعون من الحكومة أن تتدخل لصالحهم فى قضايا معينة مثل: بناء المساجد، وتوفير مقابر خاصة بالمسلمين، دون أن يدركوا أن مثل هذا التدخل من شأنه أن يتعارض مع المنطق العلمانى، ومع مبدأ الفصل بين الدين والدولة.

المسلمون العلمانيون:

يشارك بعض المسلمين فى فرنسا فى تعضيد "إيديولوجيا علمانية" صارمة لها نزعات معادية للدين أحيانًا، مشابهة للنموذج الذى كانوا يمارسونه فى تركيا وتونس، وهذه المجموعة من المسلمين يؤيدون عملية الاستغراب (الفَرْنَجَة) Westernization، وقد يتمسكون تمسكًا هزيلاً بالطقوس الإسلامية، ولكنهم على الرغم من ذلك يفخرون بعصور الإسلام الزاهرة فى التاريخ. والهدف الأساس لهؤلاء هو: خلق مزيج مركب من الإسلام والحداثة؛ بغية الارتقاء بالنهضة الفكرية والثقافية فى العالم الإسلامى فيما يعتقدون، وهذا النوع من الإسلام يمثله فى الغالب المفكرون، كأساتذة الجامعات والكتاب، ويرتبط بالطيف اليسارى للسياسة الفرنسية، أى بالحزب الاشتراكى.[١٩]

المحافظون المعتدلون:

يشكل العلمانيون الخُلَّص أقليةً داخل المجتمع المسلم فى فرنسا، أما أغلب العلمانيين يتبع نمطًا أحسن ما يوصف به أنه "المحافظة المعتدلة"، ويفضل أصحاب هذا الاتجاه المواظبة على تعاليم الإسلام على حين يحاولون فى – الوقت نفسه – العيش فى إطار القوانين الجمهورية، كما يفضل أصحاب هذا الاتجاه الانفتاح على التفسيرات الجديدة للمبادئ الإسلامية وهو ما يُعرف بالاجتهاد. وهم يركزون أيضًا على إسهام الإسلام فى الحضارة العالمية، على أنهم – فى الوقت نفسه – يعارضون أى تأويل للمبادئ الإسلامية والقواعد الشرعية، الأمر الذى من شأنه أن يهدد وحدة الإسلام السُنى ومدارسه الأربع الأساسية، أو ما قد يهدد بحدوث قطيعة عن العالم الغربى.[٢٠]

الأصوليون الملتزمون:

يُلزم أصحابُ الاتجاه الأصولى أنفسَهم بالمواظبة الصارمة على اتباع تعاليم الإسلام كلها كما جاءت فى القرآن والسنة، والالتزام بكل ما يتعلق بحقوق المسلم وعلاقاته بغيره

من المسلمين وغير المسلمين. وأصحاب هذا الاتجاه يَعُدُّون هذه التعاليم ثابتة لا يمكن تغييرها، أو العبث بها، أو جعلها هدفًا للتأويل وإعادة التأويل. وذلك على الرغم من مظاهر التطور والظروف التاريخية الجديدة التى يمر بها العالم. وفى الشأن السياسى هم محافظون، ولا يراودهم أى طموح لتغيير البنى الاجتماعية والسياسية فى العالم الإسلامى. ورغم وجود اختلافات كثيرة داخل هذا الاتجاه فيما يتصل بالعقيدة بالعمل، فإن هدف الأصوليين الأول هو تشجيع إحياء الإسلام والمبادئ الإسلامية، ومن أدوات هذا الاتجاه الأساسية مبدأ ارتباط العقيدة بالعمل الذى استوحوه من "جماعة التبليغ والدعوة"، بعض الدعم المالى والمعنوى الذى يتلقونه من "رابطة العالم الإسلامى"، التى تتخذ مقرها فى المملكة العربية السعودية. ومعلوم أن هدف "جماعة التبليغ" هو تشجيع المسلمين على الحفاظ على ممارسة الشعائر الدينية، وبالفعل كان لأصحاب هذه الجماعة أثارٌ اجتماعية ملموسة، ولكنهم لم يكونوا عاملاً من العوامل التى تساعد المسلمين على الاندماج فى المجتمع الأرحب بسبب صرامة تأويلاتهم للقواعد الدينية. (٢١)

الإسلاميون:

يتشابه الإسلاميون والأصوليون فى نظرتهم للإسلام الذى يجب على المسلمين أن يتبعوه، ودرجة الالتزام بتعاليمه، وما يفرق بين الإسلاميين والأصوليين هى الأجندة السياسية التى يتبناها الإسلاميون، والتى تقضى بتخليص العالم الإسلامى من الحكومات الفاسدة، وخلق مجتمع إسلامى مثالى، ودولة شبيهة بالتى كانت موجودة أيام النبى. وتتميز الحركة الإسلامية بالتنوع واشتمالها على فروع مختلفة تتخذ مقارها فى أقطار العالم الإسلامى من الجزائر إلى أفغانستان، (٢٢) ونظرًا لقلة عدد الأنصار الفاعلين فى هذه الحركة فإنها لا تملك عددًا كبيرًا فى فرنسا، إلا أن أهميتها تكمن فى أنها تروق من ناحية أخرى لفئة من الشباب المسلم تشعر بالكبت والإحباط والإقصاء، وأحيانًا تضطر المسلمين الآخرين إلى موقف الدفاع؛ لأنها تشعرهم بأن عليهم أن يبرهنوا على مصداقيتهم. (٢٣)

المؤسسات الأساسية:

يوجد اليوم أكثر من (١٠٠٠) جمعية إسلامية تكونت حسب قانون الجمعيات الصادر في يوليو (١٩٠١م)، وما يقرب من (١٠) جمعيات إسلامية ثقافية تكونت حسب قانون (١٩٠٥م)، وتمارس هذه الجمعيات سلسلة طويلة من الأنشطة، بما في ذلك الأنشطة الخيرية والتعليمية. وهذا الرقم ليس نهائيًا، فهو لا يشمل الجمعيات التي تأسست على أسس عرقية مثل: "جمعية أصدقاء الجزائريين"، و"جمعية أصدقاء العمال والتجار المغاربة"، أو "الجمعيات التركية" مثل: "جمعية العمالة التركية"، ورغم أن هذه الجمعيات ليست دينية خالصة إلا أنها متأثرة تأثرًا كبيرًا بالثقافة الإسلامية الشائعة في الأقطار الأصلية لأصحابها، [٢٤] ويمكننا أن نقسم المؤسسات الإسلامية في فرنسا إلى ثلاث فئات:

١ – المؤسسات التي نشأت وتطورت حول المساجد الكبيرة.

٢ – مؤسسات أكبر تحاول لم شمل المنظمات والمؤسسات الصغيرة تحت لوائها.

٣ – مؤسسات تنتمي إلى أحزاب سياسية أو جماعات أخرى في بلاد المهاجرين الأصلية، وغيرها من مؤسسات تنتمي إلى حركات إسلامية عالمية.

ويُعَدُّ مسجد باريس من أهم مساجد المؤسسات التي تنتمي إلى الفئة الأولى؛ فقد تأسس في عام (١٩٢٩م) كرمز للاعتراف بالخدمات والجهود التي قدمها المسلمون في الحروب الفرنسية فيما بين عامي (١٩١٤م) و (١٩١٨م)، وقد عُرِفَ المسجد بهيمنة الجزائريين عليه إلى أن وافقت الحكومة على هذه الهيمنة؛ ولهذا السبب لم تتوثق صلة الكثير من المسلمين الآخرين خاصة الأتراك بهذا المسجد.[٢٥] وقد نشبت بسببه ضروب من التنافس والصراع على قياداته،[٢٦] ورغم ذلك يظل مسجد باريس قوة مؤثرة بسبب جذوره التاريخية وحقيقة أنه من المساجد المفضلة لدى السلطات الفرنسية بوصفه وسيطًا بينها وبين المسلمين.

وهناك مساجد أخرى تضم مسجد ابن سينا في "مونبلييه" ومساجد أخرى مختلفة في "ليل" و"إيفري" و"مرسيليا" و"ليونز" و"ستراسبورج" و"ريمس"، ولا يوجد بعد

ذلك إلا تسعة مساجد يمكن أن نقول: إنها تأسست منذ البداية لتكون مساجد، ويمكن أن تتسع لأكثر من ألف من المصلين. بالإضافة إلى ذلك يوجد ما يقرب من (١٣٠٠) زاوية للصلاة، وكثير من هذه الزوايا تخدم جماعات عرقية معينة؛ وتقام فيها الصلاة – بصفة عامة – باللغة العربية أحيانًا، وباللغة التركية أحيانًا ثانية، وبالفرنسية أحيانًا أخرى.

المنظمات الأم:

إن الطبيعة التعددية للمجتمع المسلم فى فرنسا لا تسمح بوجود منظمات شاملة يمكنها تمثيل جميع المسلمين، ففى عام (١٩٨١م) – على سبيل المثال – أراد إمام مسجد باريس "سى حمزة أبو بكر" أن ينشئ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، إلا أن جهوده باءت بالفشل نظرًا لعدم التوافق بين النزعات المتباينة، ولم تسفر هذه الجهود عن شىء ذى بال. ثم ظهرت فى عام (١٩٨٥م) مبادرتان أخريان أحرزتا بعض النجاح، رغم فشلهما فى إنشاء مؤسسة واحدة شاملة تمثل جميع المسلمين فى فرنسا؛ فأدت المبادرة الأولى منهما – بالاشتراك مع مكتب "رابطة العالم الإسلامى" فى باريس – إلى تأسيس "الاتحاد القومى لمسلمى فرنسا" (FNMF)، ولسوء الحظ لم ينضم المسلمون القادمون من غرب أفريقيا إلى هذا الاتحاد، كما قاطعه الجزائريون. وكان ذلك طبيعيًا؛ لأن الاتحاد تَكَوَّن – فى الواقع – للرد على هيمنة الجزائريين على جامع باريس. وقد ضم الاتحاد إلى عضويته ما يقرب من ٥٠٠ منظمة منتشرة عبر الأراضى الفرنسية. إن التركيب العرقى والثقافى للاتحاد القومى لمسلمى فرنسا يُعَدُّ تعدديًا إلى حد بعيد، ويضم أيضًا عددًا من معتنقى الإسلام الفرنسيين. وفى ديسمبر (١٩٨٥م) أسس جامع باريس "التجمع الإسلامى" الذى يتكون أغلب أعضائه من جماعات جزائرية.

ومن المنظمات المهمة – وربما كانت أكثرها تنظيمًا – منظمة "اتحاد المؤسسات الإسلامية فى فرنسا" (UOIF) التى تأسست فى عام (١٩٨٣م)، وهذه المنظمة قريبة فى توجهها من "جماعة الإخوان المسلمين"؛ ولذا فهى تُعدُّ ضمن المنظمات ذات النزعة الأصولية، وإن فى صيغتها الأكثر اعتدالاً، وهى تعتمد فى موقفها من وجوب مراعاة

قوانين المهجر، على نظرية "دار العهد"، وتضمUOIF فى عضويتها ما يقرب من مئتى جمعية، ولكن هذه المنظمة لا تسيطر على أى مسجد من المساجد الكبيرة، عدا المسجد الكبير فى مدينة "ليل"، وأغلب القائمين على إدارة هذه المنظمة من الشخصيات المغربية والتونسية، وتقوم على دعمها حركة الشباب النشط التى تُسمى: "شباب مسلمى فرنسا"، وتصدر جريدة باسمها تُسمى: "أخبار "اليو أو آى إف".

وتضم الفئة الثالثة من المنظمات أولئك الذين يرتبطون بالمجموعات السياسية التى تتخذ مقرها فى بلاد المهاجرين الأصلية، أو يرتبطون بالحركات الإسلامية العالمية، ومن الأمثلة على ذلك:"التجمع الإسلامى فى فرنسا"الذى نشأ أساسًا لتعزيز المعارضة المناوئة للرئيس "الحبيب بورقيبة" فى تونس عام (١٩٨٠م)، ويمكن ردها بسهولة – من الناحية الفكرية – إلى "جماعة الإخوان المسلمين"، ولعل ذلك ما كان يجعلها لا تمانع فى التعاون مع المنظمات الأخرى.

وتوجد حركات تركية مختلفة إسلامية وعلمانية لها أفرع فى فرنسا؛ فأكبر حزب إسلامى فى تركيا، وهو الحزب الذى كان يرأسه – إلى وقت قريب – "نجم الدين أربكان"، يمثله فى فرنسا "الاتحاد الإسلامى فى فرنسا". ولنا أن نضيف إلى ذلك أيضًا منظمات أخرى صوفية الفكر عالمية الطابع، وقد يُعدُّ منها "جماعة التبليغ والدعوة"، وهى جماعة نشطة جدًا فى فرنسا، من خلال "منظمة الإيمان والعمل" Le Foi et Pratique، وليس من بين أهدافها الأساسية السعى إلى تأكيد الوجود الإسلامى فى فرنسا، ولكنها تهدف فى الأساس إلى إحياء عقيدة الإسلام فى قلوب المؤمنين به، وحثهم على المحافظة على طقوسه وشعائره، ويستفيد من هذه الجماعة المسلمون الباكستانيون بنوع خاص، والأئمة الذين يأخذون على عاتقهم نشر العقيدة وشرحها بين المسلمين.

على أن المنظمات الإسلامية فى فرنسا لا تتوقف عن الظهور؛ فكثيرًا ما تظهر منظمات جديدة كالمنظمات التى ينشئها النساء والشباب والطلبة، ويُعَدُّ "الاتحاد الإسلامى لطلاب مسلمى فرنسا" من أهم وأعرق المنظمات الطلابية فى فرنسا، ويتخذ مقره مدينة "بوردو" الفرنسية، وقد تأسس هذا الاتحاد عام (١٩٦١م) تحت اسم "اتحاد طلاب مسلمى فرنسا"،

إلى أن غير اسمه فى عام (١٩٩٦م) إلى "طلاب مسلمى فرنسا". وقد استُحدثت منظمات أخرى كثيرة متنامية تمثل جملة واسعة من الأفكار والاتجاهات، ويتلقى الكثير منها دعمًا من جماعات مسيحية، مثل: "جمعية الأسر المسلمة" التى تتلقى دعمًا ماليًا من جمعيات بروتستانتية مشابهة، ويظهر هذا اللون من المنظمات على الصعيدين القومى والمحلى.

العلاقات الداخلية بين المسلمين:

تتسم العلاقات الداخلية بين المسلمين الفرنسيين بالانقسام وعدم الاتفاق، على المستويات العرقية واللغوية والإيديولوجية والطائفية. وهذه الاختلافات والانقسامات الإيديولوجية داخل المجتمع الإسلامى الفرنسى هى التى أسهمت فى تنوعه، مما أشعل جذوة التنافس بين منظماته المختلفة من جهة وبين أفراده من أجل الزعامة والسيطرة من جهة أخرى، وبين النزعات المختلفة والإيديولوجيات المتباينة من جهة ثالثة. وهذه الاختلافات والانقسامات هى التى حالت - حتى الآن - دون ظهور صوت إسلامى واحد يمكنه التعامل بشىء من الثقة مع النظام السياسى الفرنسى والمجتمع الأرحب، ويضمن للإسلام كدين وضعًا قانونيًا يضاهى ما أنجزه أصحاب الأديان الأخرى لأديانهم من مواقع محترمة داخل المجتمع والنظام الفرنسيين.

والحق أن التيارات الفرنسية المتنازعة من اليمين إلى اليسار تشجع على وجود هذا الانقسام، وتحبذ ذلك الاختلاف داخل المجتمع الإسلامى؛ لأن ذلك يتفق مع رغبة الشارع الفرنسى على وجه العموم؛ وذلك لعدة أسباب: السبب الأول هو أن هذه الاختلافات داخل المجتمع الإسلامى يعطل ظهور الإسلام كمؤسسة متسقة أسوة بسائر الديانات هناك، والسبب الثانى هو أن هذه الاختلافات تُنسى المسلمين تدنى مستوى انصهارهم السياسى والاقتصادى فى نسيج المجتمع الفرنسى، فعلى المستوى السياسى - على سبيل المثال - لم يؤد منح حق المواطنة للمسلمين فى فرنسا، الذى لم يروا فيه غير أداة للوقاية من الطرد، إلى خلق نخبة مسلمة تطالب بحقوقهم على المستوى القومى. فى الوقت نفسه أدت كثرة المنظمات الإسلامية إلى تعدد المهام، وتشتيت الجهود؛ مما أدى إلى خلق

نخبة محدودة كل همها إدارة الشؤون الضيقة للجمعيات على مستويات محلية ضيقة، وعلى الصعيد الاقتصادى تميل هذه المنظمات التى تستقبل الكثير من الأموال من مصادر حكومية وغيرها على هيئة مساعدات، إلى تعويض تدنى مستوى دمجها الاقتصادى فى المجتمع الفرنسي، باستغلال هذه المساعدات فى إقامة مشروعات محدودة يمكن وصفها بأنها مشروعات "عرقية".

ليس من المتوقع أن تختفى هذه الانقسامات وآثارها داخل المجتمع المسلم فى فرنسا فى المستقبل القريب. ومع ذلك يظل الأمل كامنًا فى الأجيال الجديدة من شباب المسلمين الفرنسيين، الذين لا تؤرقهم هموم المواطنة، والذى يسعون إلى تطوير لون متميز من الإسلام يتجاوزون به الحواجز العرقية والعقبات الإيديولوجية.

العلاقات مع الأقطار الأصلية والعالم الإسلامى:

هناك جملة من العلاقات المتنوعة تربط المجتمع المسلم فى فرنسا مع الأقطار الأصلية وسائر أقطار العالم الإسلامى. وفى معرض تحليلنا لهذه العلاقات من الضرورى أن نميز بين فئتين من المسلمين: الفئة الأولى تتألف من المواطنين الفرنسيين المسلمين، وفئة ثانية يعيش أفرادها فى فرنسا ولكنهم ليسوا مواطنين فرنسيين؛ إنهم مواطنون لبلاد أخرى، وليس غريبًا أن تُوجد علاقات مباشرة ورسمية بين المسلمين المقيمين فى فرنسا الذين لم يحصلوا على الجنسية الفرنسية وبين بلادهم الأصلية، ومن الطبيعى أن تكون هذه العلاقات وثيقة؛ لأنهم من خلالها يؤدون خدمات لمواطنيهم فى البلاد الأصلية. ولكن هناك فئة من المواطنين المسلمين الحاصلين على الجنسية الفرنسية، ويحتفظون بجنسية بلادهم الأصلية؛ لأن فى ذلك تقوية للعلاقة بينهم وبين البلاد التى انحدروا منها، ويحتفظ هؤلاء المواطنون الفرنسيون بجوازين للسفر: جواز سفر فرنسي وجواز سفر البلد الأصلى. ورغم أن هذه الممارسات ليست قانونية فى فرنسا إلا أن السلطات الفرنسية تتسامح معها وتغض عنها الطرف. غير أن الأقطار الأصلية تمارس ضغطًا من خلال هذه الممارسات، وربما تمارس لونًا من التحكم فى المجتمع المسلم فى فرنسا، وذلك من خلال

أداتين: تتمثل الأداة الأولى فى الأئمة الرسميين الذين تُعَينهم فى السفارات التى تتبعها، وغالبًا ما يكونون من الدعاة وقادة الرأى الدينى. وتتمثل الأداة الثانية فى المساعدات المادية التى توفرها للمساجد والمؤسسات الدينية الأخرى بما فى ذلك رواتب الأئمة، والحق أن هؤلاء الأئمة الرسميين يقومون بعمل مهم، حيث إنهم يعطلون ذوبان المهاجرين التام فى المجتمع الفرنسى، ويحولون بين هؤلاء المهاجرين، والإيديولوجيات العلمانية والتأويلات التى تعتبرها حكومات البلاد الأصلية من الأفكار الهدامة المدمرة.

لم تكن ظاهرة الأئمة الأجانب الذين تلقوا تعليمهم الدينى فى مؤسسات مختلفة مثل الأزهر فى القاهرة أو جامع الزيتونة فى تونس، عونًا للمسلمين الفرنسيين لتحقيق هدفهم فى تكوين وحدة متكاملة منسجمة. والأكثر من ذلك عجز الكثير من هؤلاء الأئمة الأجانب عن فهم حاجات الجيل الجديد من المسلمين الفرنسيين الذين لا يتقنون العربية إتقانًا يمكِّنه من التواصل الصحيح مع هؤلاء الأئمة. ومن هنا بدأت الحاجة إلى تدريب الأئمة فى فرنسا ذاتها منذ أوائل التسعينيات، وإن لم يسفر هذا التدريب عن نجاح ملحوظ حتى الآن. أنشئت كلية الشريعة الإسلامية التابعة لجامع باريس فى بداية التسعينيات، وافتتحها "شارل باسك" وزير الداخلية آنذاك ، ولكنها توقفت عن العمل بسبب ضيق ذات اليد.

ويُوجد فى الوقت الراهن معهدان يقومان على تخريج ما يمكن تسميته بـ: "الأئمة الفرنسيين"، يتبع المعهد الأول "اتحاد المنظمات الإسلامية فى فرنسا" (UOIF)، وهو: "المعهد الأوروبى للعلوم الإنسانية" فى "سانت ليجر دى فوجيريه"، ويوجد المعهد الثانى فى باريس وهو: "معهد الدراسات الإسلامية فى باريس"، إلا أن هذه الجهود لم تنجح فى توفير عددٍ كافٍ من الأئمة الفرنسيين الذين يحملون الجنسية الفرنسية؛ ففى عام (١٩٩٠م) كان عدد الأئمة العاملين الذين يتقاضون أجورًا عن عملهم قد وصل إلى خمسمئة إمام، وكانت نسبة الأئمة الفرنسيين منهم لا تتجاوز ٤٪. [٢٧]

يتأثر المسلمون الفرنسيون بسياسات بلادهم الأصلية، ويتأثرون بالسياسات العامة التى ينتهجها العالم الإسلامى على الإجمال، وكثيرًا ما يضطرهم هذا التأثر إلى التسبب فى مشكلات أمنية للدولة المضيفة، وكثيرًا ما تنجح العناصر المتطرفة فى استقطاب الشباب المغترب للقيام بأعمال عنف يعاقب عليها القانون.

وقد حدث أن أدت الأنشطة الإرهابية المتعلقة بالحرب الأهلية فى الجزائر – مثلاً – بين عامى (١٩٩٥م) و (١٩٩٦م) إلى أعمال عنف مدمرة فى فرنسا، وكان أشهر هذه الأعمال سلسلة من تفجيرات الأنفاق حدثت فى عام (١٩٩٥م)، قامت بتنفيذها مجموعة من الشباب المضلَّل ذوو الأصول الشمال- أفريقية، ممن نشأ أكثرهم فى ضاحية "ليون" التابعة لـ "فول آن فيلين"، بعد أن نجح المتطرفون فى "الجماعة الجزائرية الإسلامية المسلحة" فى تجنيدهم. وقامت بتنفيذ التفجير الكبير فى باريس خلية إرهابية يتزعمها شاب يُدعى "خالد كلكال" ينحدر من أصول جزائرية، وكان عاطلاً عن العمل، فى الرابعة والعشرين من عمره، ويعيش فى منطقة "فول آن فيلين"، وكان هذا الشاب قد قضى فى السجن فترة من حياته، وهناك وجد من يلقنه مبادئ الأصولية الإسلامية المتطرفة. وقد لقى هذا الشاب حتفه بعد أن أطلقت عليه شرطة مكافحة الشغب النار فى سبتمبر عام (١٩٩٥م)، مما أشعل شرارة الاضطرابات بين الشباب المنحدرين من شمال أفريقيا، والذين يسكنون ضواحى باريس الفقيرة. [٢٨] والحق أن هذه المنظمات الإسلامية قد بذلت جهودًا غير منكورة، حتى حالت دون تفاقم هذه الاضطرابات وتحولها إلى أعمال شغب واسعة النطاق، بنجاحها فى تهدئة المسلمين الغاضبين.

كانت قصة "كلكال" مأساوية بمعنى الكلمة؛ لأن الشاب كان واعدًا بشهادة معلميه فى المدرسة الثانوية، ولكنه تحول إلى الأنشطة الإرهابية تحت ضغط المصاعب النفسية التى واجهها لعجزه عن الاندماج فى المجتمع الفرنسى، ولضغوط أسرته التى كانت تنتظر يوم نجاحه بصبر منقطع النظير. وقد صرح "كلكال" فى حوار نُشر بعد مصرعه فى جريدة "اللوموند" مع عالم الاجتماع الألمانى "ديتمار لوخ"، بأنه لم يكن عاجزًا عن إحراز النجاح فى أى مجال يختاره، ولكن ذلك كان يعنى له الاندماج التام فى المجتمع الفرنسى، وهو أمر لم يستطع فعله على أية حال، وقال الشاب فى هذا الحوار: "إن الاندماج الكامل فى المجتمع الفرنسى ضرب من المستحيل؛ لأنى لا أستطيع أن أنسى ثقافتى وآكل لحم الخنزير." [٢٩]

على أن حالات التطرف بين الشباب المسلم فى فرنسا قليلة أو نادرة، فرغم ما قد يعانيه بعضهم من مرارة تجاه الدولة الفرنسية؛ بسبب الكبت والإحباط وضيق الحياة

فى الضواحى الفقيرة، قلما يستسلم الشباب المسلم فى فرنسا للأفكار المتطرفة، وقلما يُقدمون على ارتكاب الأفعال العدوانية التى تعرض اندماجهم فى المجتمع الفرنسى للخطر، ورغم ازدياد وتيرة الإرهاب فى الشرق الأوسط فى الآونة الأخيرة بدءًا من خريف عام (٢٠٠٠م)، ورغم ارتفاع صوت العنف هناك، حتى سمع البعض رد فعل فى الحوارى الباريسية على هيئة احتجاجات معادية للسامية، فإن الغالبية الكبيرة من المسلمين يعبرون عن ولائهم لفرنسا، ورغبتهم فى منع تصدير العنف إليها من الشرق الأوسط.

ومن أشكال التفاعل الأخرى بين المسلمين الفرنسيين وسائر المسلمين فى العالم الإسلامى تلك المساعدات المالية التى يتلقاها المسلمون الفرنسيون بغرض بناء المساجد أو ترميمها، وشراء الزوايا الصغيرة، وما إلى ذلك من الأنشطة المشروعة، والمثال الواضح فى هذا المجال هو المسجد الكبير فى مدينة "ليون" الذى افتُتِح عام (١٩٩٤م)، وتم بناؤه بتمويل كامل من المملكة العربية السعودية.[٣٠]

لقد ازدادت "ديناميات" التفاعل بين مسلمى فرنسا من جهة وبلادهم الأصلية من جهة أخرى تعقيدًا فى الفترة الأخيرة؛ لأن الأجيال الجديدة لا تتوقف عن تبنى آراء جديدة لتفسير الإسلام فى إطار النظام السياسى المنفتح على كل الاتجاهات فى فرنسا، فكثير من الأقطار التى تشكل جاليتها نسبة كبيرة فى فرنسا – مثلاً – تخشى من زيادة التفسيرات الديمقراطية التى يُفَسَّر بها الإسلام فى فرنسا؛ لأن هذه التفسيرات المفتوحة يمكن أن تتسلل إلى هذه البلاد الأصلية، وتشكل تحديًا لأنظمتها السياسية المنغلقة. رغم ذلك لا نحسب أن جميع المسلمين المهاجرين فى فرنسا معادين نشطين لحكومات بلادهم الأصلية، كما هو الحال عند الكوبيين المهاجرين إلى "ميامى" فى ولاية "فلوريدا" الأمريكية حالاً.[٣١] ورغم ذلك فإن شُقة الخلاف بين هموم المهاجرين وبلادهم الأصلية تزداد مع الزمن رغم الجهود التى تُبذَل لإخفائها، ونتيجة لهذه الخلافات لا تطمئن هذه الأقطار إلى وجود مشاركة فعالة من قبل رعاياها المغتربين فى فرنسا فى الحياة الاجتماعية والسياسية الفرنسية، ناهيك عن الاندماج الكامل فى النظام الديمقراطى الفرنسى.

والحق أن بعض الأقطار الإسلامية والمنظمات التى تدعمها لا تشجع مثل هذه المشاركة الفعالة، والأكثر من ذلك أن مواقف فرنسا وبعض الدول الأوروبية الأخرى، من الحركة الإسلامية مواقف متضاربة، وحسب رأي "طارق رمضان" الباحث المصرى المقيم فى سويسرا، هى مواقف متضاربة بمعنى أن الدول الأوروبية تفضل أحيانًا وجود مجتمعات تقليدية محافظة ذات نزعة صوفية، على وجود مجتمعات حديثة ونشطة ذهنيًا، وتتطلع إلى مشاركة كاملة فى الحياة السياسة، وإلى طلب معاملة بالمثل بوصفهم مواطنين من الدرجة الأولى فى فرنسا وسائر الأقطار الأوروبية، ورغم هذه المآخذ كلها فإن الوهن التدريجى الذى طرأ مع الزمن على العلاقات مع الدول الأصلية، وضعف التمسك بقواعد الإسلام الصحيح، والذوبان الكامل فى المجتمع الأوروبى، كلها ظواهر مستمرة ومتنامية، ومن أهم العوامل التى تساعد على ذلك كله زيادة عدد الزيجات المختلطة التى وصلت فى حالة الجزائريين إلى أكثر من ٥٠ ٪ من مجموع الزيجات بينهم.

مستوى المشاركة السياسية :

أكثر من نصف السكان المسلمين فى فرنسا يحملون الجنسية الفرنسية، وأغلب هؤلاء من الجزائريين، ومرد ذلك إلى حقيقة مفادها أنه حتى عام (١٩٦٢م) كانت الجزائر نفسها جزءًا من الوطن الفرنسى، أو إقليمًا من الأقاليم الفرنسية؛ وأن الطفل الذى يُولد فى فرنسا من أبوين جزائريين بعد عام (١٩٦٢م) يُعَدُّ فرنسيًا مباشرة. ولكن مشاركة المسلمين فى الحياة السياسية فى فرنسا تضاءلت فى الفترة الأخيرة؛ فالمجالس المحلية لا تضم فى عضويتها أكثر من مئة مسلم منتخب، ولا يضم البرلمان الأوروبى إلا عددًا قليلاً من المسلمين الفرنسيين، ويرجع ذلك – جزئيًا – إلى طبيعة النظام الانتخابى الفرنسى الخاص باختيار أعضاء مجلس النواب وأعضاء مجلس الشيوخ، وهو نظام يسير على غير صالح المرشحين العرقيين.

ومما عضد قلة مشاركة المسلمين الفرنسيين فى الحياة السياسية، وميل بعض القادة الدينيين إلى عدم تشجيع المسلمين الذين لهم روابط بدولهم الأصلية على التصويت؛ لأنهم

يخشون أن يؤدى ذلك إلى نشوء إسلام أكثر ديمقراطية وتقدمية يؤثر – فى النهاية – على التطورات فى بلاد المهاجرين الأصلية، ورغم ذلك يجتهد المرشحون فى أثناء الانتخابات الرئاسية والبرلمانية فى خطب ود الناجحين من الجالية المسلمة مثل: لاعب الكرة الناجح "زين الدين زيدان"، وهو من أصل جزائرى، والذى أصبح "كابتن" منتخب فرنسا لكرة القدم، ومن الناحية التاريخية يصوت المواطنون الفرنسيون ذوو الأصول الشمالية-الأفريقية للأحزاب اليسارية، ولكن الأحزاب اليمينية بدأت فى الآونة الأخيرة تستقطب قطاعًا من هذه الفئة الانتخابية، وعلى المستوى المحلى كانت الأحزاب اليمينية المتطرفة تسعى إلى كسب أصوات المسلمين فى كثير من الأحيان.

ومن ثم فإن الظواهر تساعدنا على أن نتوقع أن الناخبين المسلمين سيتقدمون تدريجيًا للتصويت على أساس الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية، أو بعبارة أخرى: سوف يصوت المسلمون لصالح الحزب الذى يرون أنه سيعمل على إصلاح أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية، ويستجيب لحاجاتهم، ويسعى إلى حل مشكلاتهم.

تطور الهوية الإسلامية فى فرنسا ونتائجها:

استطاع المسلمون الذين وصلوا إلى فرنسا، فى إطار ما كان يُسمى: القوى الاحتياطية للرأسمالية، إثبات هويتهم تدريجيًا بوصفهم مسلمين من خلال سلسلة طويلة من الصراعات الاجتماعية غير النمطية، وقد حدثت تلك الصراعات فى البداية داخل المصانع، وفى مجالات حيوية مثل مجال الإسكان والتعمير، وفى مؤسسات لها أهمية رمزية كالمدارس، ولم تكن هذه الصراعات منظمة يديرها قادة سريون، بل نشأت نتيجة الانهيار أو الغياب الكامل للأساليب القديمة فى إدارة العلاقات الاجتماعية، وكان مجرد قيام هذه الصراعات كفيلاً بخلق أشكال جديدة من الدمج، تطورت من دمج الأفراد إلى دمج المجتمعات، رغم أنها لم تسفر عن تطور واضح فى قواعد اللعبة، ولكنها أسفرت عن خلط واضح بين الأشكال القديمة والجديدة فى إدارة هذه العلاقات بطريقة بدت مضطربة أحيانًا، ومتضاربة أحيانًا أخرى.

فى فرنسا كان السبب الحقيقى للصراع الأول بين العمال المتخصصين فى الصناعات الآلية التى دخلها المسلمون فى السبعينيات، هو تحول ظروف العمل من "نظام فورد" (خط التجميع) إلى التجميع الآلى، وكانت نتيجة هذا التحول أن أصبح جُل العمال المهاجرين الأوائل تقريبًا، الذين تدربوا على "نظام فورد" فائضين عن حاجة العمل، كما حدث لنظرائهم العمال الفلاحين القادمين من جنوب أوروبا. وعندما حدث ذلك لم تنشط أية منظمة من المنظمات لمساعدة المهاجرين المسلمين على تجاوز محنتهم، وهى منظمات كانت تلعب دورًا فى مساعدة المهاجرين السابقين على الدمج مثل الأحزاب السياسية خاصة: "الحزب الشيوعى"، واتحادات التجارة وخاصة: "اتحاد العمال العام"؛ إذ كان لدى هذه المنظمات أولويات أهم – فى نظرها – من التركيز على مجموعة من المهاجرين المسلمين، الذين لم يكن لهم فى ذلك الوقت كيان مؤثر، ولم يكن يُحسب لهم حسابٌ فى أثناء الانتخابات، أضف إلى ذلك أن مطالبهم كانت تتعارض مع مطالب مهاجرين أسبق منهم بكثير، وكان لهم من يمثلهم فى الأحزاب والاتحادات التجارية، وكان حصولهم على الوظائف والفوائد الاجتماعية أسرع، ومن ثم لم يستفد هؤلاء العمال المسلمون من الصراعات الاجتماعية التى اندلعت بعد الحرب العالمية الثانية، ولم يستفيدوا من حماس الشيوعيين الذين ساعدوا المهاجرين الأوائل على الدمج، وعند المقارنة نجد أن المسلمين الذين قدموا من شمال أفريقيا لم يوفقوا فى توفيق أوضاعهم كما فعل غيرهم من المهاجرين الإيطاليين والبولنديين، بل ظهر المسلمون فى تلك المرحلة الانتقالية وكأنهم يسبحون ضد التيار، فلم يتقدم أولئك المهاجرون المسلمون لطلب الجنسية الفرنسية، ولم تواتهم الجرأة على ذلك؛ لإحساسهم بأنهم قدموا من أقطار كانت محتلة، ولم تنل استقلالها إلا مؤخرًا بعد صراع مرير مع الاستعمار، ولم يجدوا من يشجعهم على ذلك أيضًا، على أنهم لم يستسلموا لقدرهم المفروض بسبب تغير تكنولوجى فى صناعة أسهموا فى تطورها بوصفهم عمالاً، فطالبوا بحقهم فى البقاء فى فرنسا، وطالبوا بالمعاملة الحسنة بعيدًا عن الحكومة الفرنسية، وبعيدًا عن حكومات بلادهم الأصلية فى شمال أفريقيا، التى كانت تزعم الحق فى تقرير مستقبلهم، عندئذٍ وجدوا أنفسهم فى مباراة مع المهاجرين الأوائل من الجنسيات الأخرى الذين كانوا يجدون من يدافع عنهم من الأحزاب السياسية والاتحادات

التجارية، كما وجدوا أنفسهم فى صراع مع حكوماتهم الأصلية فى شمال أفريقيا التى عرضت عليهم العودة إلى أوطانهم مقابل دعم مالى تتلقاه من حكومات المهجر يعينها على إعادة تأهيلهم. وهكذا وجد المهاجرون والمسلمون أنفسهم منعزلين فى بلاهم الجديدة، وموضع مقايضة فى بلادهم الأصلية، فوجدوا فى الإسلام وسيلتهم الشرعية الوحيدة التى قد تمكنهم من تأكيد هويتهم الجماعية، والدفاع عن حقوقهم الفردية فى مواجهة أصحاب العمل أولاً، وفى مواجهة نظرائهم من المهاجرين الآخرين ثانيًا، وفى مواجهة حكومات بلادهم الأصلية التى كانت ترغب فى التخلى عنهم مقابل تعويض مالى تأخذه من الدول الصناعية المضيفة.

صيغ تأكيد الهوية الإسلامية:

بدأ المسلمون أول خطوة لتأكيد هويتهم الإسلامية حين طلبوا الإذن لهم بإنشاء مساجد صغيرة فى أماكن عملهم، وأن تكون ساعات العمل منظمة تنظيمًا يسمح لهم بأداء الصلاة فى أوقاتها المكتوبة. تقدم بهذه المطالب – فى البداية – بعض الجماعات الصغيرة وعلى نطاق ضيق، ثم سرعان ما أصبحوا يتقدمون بمثل هذه الطلبات عن طريق جماعات كبيرة تتفاوض نيابة عنهم مع الإدارة ومع اتحادات التجارة، ومن ثم وجد الأئمة المستقلون فرصة للتحدث باسمهم أمام الإدارات والاتحادات التجارية والتوسط لحل مشكلات المهاجرين المسلمين، والوقع أنهم لم ينجحوا فى منع غلق المصانع، أو منع "الروبطة" (Robotization استبدال الإنسان الآلى بالعامل فى المصنع)، ولكن أدى تدخلهم إلى تقوية موقف العمال، وساعد – إلى حد ما – على حماية مصالحهم وحفظ كرامتهم.

كان من نتيجة ذلك كله أن قل مستوى العنف عما كان عليه فى السابق رغم فقدان الوظائف حين عمد بعض العمال الذين فُصلوا من أعمالهم؛ لأنهم افتقروا إلى التعليم والتدريب الكافيين، إلى تبنى مواقف متطرفة وغير واقعية. لقد تبين أن تأكيد الهوية الدينية قد ساعد على خلق شكل من أشكال الاتصال، وأنه ساعد على حل الكثير من المشكلات أيضًا، وعلى جعل التطور الحتمى أكثر قبولاً.

حدث شيء كهذا في قطاع الإسكان بعد الإضرابات التى قام بها العمال فى السبعينيات، ظهر الوجود الدينى فى ذلك الوقت قويًا حين تمكن رجال الدين من حل الخلافات بين العمال على دفع إيجارات المساكن التى كان أغلب قاطنيها من العمال المسلمين، أسفرت الأحداث عن ظهور جماعات أخذت على عاتقها حل المشكلات ومتابعة الشعائر الإسلامية مع المجتمع المسلم، وفرض هذه الشعائر (كمنع شرب الخمر، وصوم رمضان.. إلخ)، على من لم يكن يهتم بها من المسلمين، فى هذا السياق أيضًا نشطت هذه الجماعات فى بناء المساجد الصغيرة وإحلالها محل البارات، كما نشطت فى إيجاد الحلول العاقلة للمشكلات التى كانت تنشب بين أفراد المجتمع المسلم، وفيما أعقب ذلك من سنوات زاد الحضور الدينى مستفيدًا من حق تكوين الجمعيات الذى منحته الحكومة للأجانب فى عام (١٩٨١م)، ونتيجة لذلك زاد عدد الجمعيات الثقافية، وزاد عدد الزوايا الصغيرة التى كانت تُسمى مساجد رغم أنها افتقرت إلى الخصائص المعمارية التى ميزت المساجد الإسلامية التقليدية.

على أن هذا الحضور المتزايد للإسلام فى فرنسا قد وجد من يتضايق منه ويقاومه، وقد لجأ هؤلاء الذين أحنقهم الوجود الإسلامى الواضح إلى استخدام قوانين تخطيط المدن لدى المجالس المحلية فى هذه المقاومة، ولم تتدخل الحكومة الفرنسية لصالح المسلمين، بل على النقيض: كانت الحكومة الفرنسية – فى بعض الأحيان – تطبق القوانين التى تنصر خصوم المسلمين الساعين إلى الحد من الوجود الإسلامى الواضح، ولنضرب لذلك مثلاً: حين حصل المسلمون على إذن لبناء مسجد تقليدى فى مدينة "إفرى" الجديدة، منح مجلس المدينة إذنًا متزامنًا يقضى ببناء كاتدرائية جديدة فى المدينة حتى لا يبدو المسجد هناك بارزًا كرمز دينى وحيد.

ورغم ذلك كله ساعدت هذه المكتسبات القليلة على إنشاء المنظمات الإسلامية التى تتحدث باسم المسلمين جميعًا، أضف إلى ذلك كله حصولَ المسلمين على حق الإقامة لمدة عشر سنوات، والتقدم التدريجى نحو الحصول على الجنسية الفرنسية، ومنذ ذلك الحين أصبح تأكيد الهوية الإسلامية ذا طابع قومى، ولم يفقد قوته الدينية فى الوقت نفسه.

التطورات الخارجية وآثارها على نمو الهوية الإسلامية :

كان للتطورات الخارجية، وخاصة ظهور الحركات الإسلامية فى العالم العربى والإسلامى، تأثير كبير على مسيرة المسلمين فى تأكيد هويتهم، ويبدو أن الجيل الثانى من المسلمين القادمين من أقطار شمال أفريقيا، الذين واجهوا صعوبات فى الدمج فى المجتمع الفرنسى، قد استثمروا الخوف الذى دب فى قلوب الجماهير الفرنسية من تنامى الجهاد الإسلامى، فى ضمان أن يُعامَل الإسلام بالمعيار نفسه الذى تُعَامل به الأديان الأخرى، وبعبارة أخرى: ظهر الإسلام وكأنه وسيلة مفيدة للتفاوض من أجل الحصول على مكاسب أفضل للمسلمين فى المجتمع الفرنسى، وكانت النتيجة أن أصبح الإسلام أداة للمساومة الاجتماعية والسياسية.

والواقع أن الإسلام لم يكن هو الوسيلة الوحيدة التى استخدمها المهاجرون المسلمون فى المساومة من أجل الحصول على حقوق اجتماعية وسياسية، فقد انضم كثير من المسلمين إلى الجماعات المناهضة للتمييز، أو غيرها من الجماعات التى تعمل من أجل معاملة أفضل للمهاجرين، والواقع أن هناك ثلاثة عوامل أسهمت فى تعاظم أهمية الإسلام بوصفه مركزًا لهوية واضحة، وأداة للمساومة الاجتماعية والسياسية.

العامل الأول هو وجود العدد الكبير من الشباب المسلم الذين يلامس قلوبهم الحنين إلى أرض الأجداد، وإلى القيم الإسلامية القديمة – رغم انغماسهم فى الثقافة الفرنسية من خلال المدارس والأندية والحياة اليومية، مما يدفعهم للبحث عن هوية فردية وجماعية.

العامل الثانى يتمثل فى المشكلات التى تعانى منها الدول العربية بما فى ذلك دول شمال أفريقيا، مضافًا إليها المنازعات والانقسامات القائمة بين العرب، مما أضعف قوة الناطقين بالعربية، أو الذين يسعون إلى تعلم الثقافة العربية؛ لأنها ليست فى نظرهم عاملاً كافيًا على تأكيد الهوية.

ويتمثل العامل الثالث فى أن النهضة السياسية الإسلامية وبُعدها الوحدوى، الذى يوحى للمسلمين الذين ينتمون إلى أصول عرقية مختلفة بتجاوز خلافاتهم، من أجل ذلك

كله أصبح الإسلام عنصرًا مهمًا ومحببًا لإثبات الهوية،التى تعين المسلمين على إثارة قضية وجودهم فى المجتمع الفرنسى، والتفاوض على سلسلة عريضة من القضايا الأخرى كالقيم الإسلامية، والعلمانية، والحرية الدينية والمساواة بين الأديان. (٣٢)

إلى هذه العوامل جميعًا يمكننا أن نضيف أحداثًا أخرى مثل الحرب التى اندلعت فى الخليج العربى بين عامى (١٩٩٠م) و (١٩٩٢م)، والحرب التى اندلعت فى "البوسنة"، أضف إلى ذلك رد فعل المجتمع الفرنسى على تعاظم وجود الإسلام فى فرنسا، على نحو رأى فيه الفرنسيون تهديدًا للثقافة الفرنسية خاصة: تقاليدها العلمانية، وهو ما وجد فيه الناشطون المسلمون من جانبهم فرصة لتقديم الإسلام على أنه الحصن الحصين ضد التمييز العنصرى الفرنسى.

المجتمع المسلم والنظام الجمهورى الفرنسى .. تحدى الميثاق العلمانى:

أسفرت الجهود التى بذلها المجتمع المسلم فى فرنسا للمحافظة على هويته من خلال عدد من الوسائل المختلفة، بالإضافة إلى مطالب هذا المجتمع المتكررة للحصول على حقوق معينة، عن خلق إحساس لدى الفرنسيين بأن الإسلام عامل مهم يستخدمه المسلمون للتفاوض حول مواقف إشكالية مما يعكس وجود وضع اجتماعى لا يفهم الفرنسيون معانيه الخفية، وقد نشأ عن هذا الإحساس وسوء الفهم مقاومة للوجود الإسلامى من قبل المجتمع الفرنسى، كما كان سببًا فى اندلاع جدل واسع النطاق حول العلاقة بين الوجود الإسلامى وروح العلمانية الفرنسية، وحول الاختلافات بين الإسلام والعلمانية، مما كان سببًا فى صدامات حول عدد من القضايا.

ومن المثير أن أرباب الأعمال والمشروعات التى استخدمت المهاجرين المسلمين، وكذلك سلطات الإسكان المحلية فى الأحياء التى يسكنها المسلمون، لم يأبهوا بمسألة تأكيد المسلمين لهويتهم الإسلامية بالقدر الذى اهتمت به السلطات الحكومية على المستوى المحلى والقومى، من أمثال ذلك: كان ظهور ما يُعرف بالحجاب الإسلامى فى المدارس الفرنسية الحكومية عام (١٩٩٠م) سببًا فى حدوث صراع كبير لفت انتباه وسائل الإعلام،

فقد احتدم الجدل حين أقدمت ثلاث طالبات من أصل مغربى فى عام (١٩٨٩م) على ارتداء غطاء الرأس الإسلامى فى مدرسة "سيريل" التى تقع شمال باريس مباشرة، عندئذ اكتسب الحجاب الإسلامى، الذى لا يأبه به أحد فى أغلب الأقطار الأوروبية صيغة تجعله مثار صراع اجتماعى؛ لأنه اعتُبر من إشارات التعصب الدينى، محرضًا على جمع الأنصار فى محيط منطقة عامة، ومنذ ذلك الوقت أصبح الحجاب من الممنوعات حسب قانون (١٩٠٥م)، الذى ينص على مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، وبناء عليه: تم منع الطالبات الثلاث من دخول الفصول،[٢٣] وسرعان ما نشطت المحاكم فى استخراج القوانين التى يُستشهد بها على منع ارتداء الرموز الدينية فى المدارس الحكومية، بما فى ذلك الصليب الدال على دين المسيح.

والحق أن الطالبات الثلاث اللائى ارتدين الحجاب الإسلامى لم تقصدن إلى تحدى نظام الدولة، ولكن عددًا من المنظمات التى أرادت مساعدة الطالبات تبنت مواقف أكثر مراوغة، وتحدت الحكومة، وطالبتها بتغيير موقفها وممارساتها؛ إذعانًا لقوانين الاتحاد الأوروبى، وكانت النتيجة أن أسفر هذا الصراع عن ظهور بُعد هوية عكسى بمعنى: أن الأغلبية – أى غالبية المواطنين الفرنسيين – تصرفوا وكأنهم أقلية مهددة، أضف إلى ذلك أن التجربة الإيرانية، ومن قبلها التجربة الجزائرية فرضتا هذا الفهم التصادمى للإسلام فرضًا؛ فَهِم الفرنسيون الحجاب الإسلامى على أنه رمز للجهاد أو الحرب المقدسة، وتزامنت هذه الأحداث مع ذروة الجدل الذى كان محتدمًا حول كتاب سلمان رشدى: "آيات شيطانية"[*]، مما ساعد على تعزيز هذا المفهوم الرمزى للحجاب.

وكان هناك أيضًا من ألمح إلى أن الزيادة المطردة فى عدد سكان الأقطار الأصلية أصبحت سلاحًا تستخدمه تلك الدول فى إحداث تغييرات "ديموغرافية" فى المجتمع

(*) سلمان رشدى كاتب بريطانى من أصل هندى، كتب كتابه المذكور، الذى لم يكن ليلفت الأنظار لولا ما احتواه من هجوم على زوجات النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) وحياته العائلية، فبالغ الغربيون فى تقديره، وبالغ بعض المسلمين فى معارضته حتى أهدر الخمينى حياة مؤلفه، فزاد من قدره لدى الغربيين، وكان أداة فى يد المتعصبين الغربيين للهجوم على الإسلام والمسلمين" (المُراجع).

الفرنسى من خلال الهجرة، حتى يتحول المجتمع الفرنسى إلى مجتمع متعدد الثقافات أسوة بالولايات المتحدة، أو المملكة المتحدة، وخرج آخرون بنظريات مبالغ فيها، استخدموها لتخويف الفرنسيين من أن تحولاً سيحدث فى مجتمعهم لن يرضيهم، ويشيع الاضطراب فى حياتهم الوادعة. استغلت الجماعات السياسية، من اليمين واليمين المتطرف، هذه النظريات كأدوات لاتهام الحكومة الاشتراكية بالسعى إلى استزراع ثقافة المهاجرين المسلمين فى فرنسا، وعندما حصل الأجانب على حق تكوين الجمعيات والمنظمات، تبين أن حكومة "بيير موروي" قد وفرت – دون أن تقصد – إطارًا قانونيًا لتكوين الجمعيات الدينية، أضف إلى ذلك أن منح التصريحات بالإقامة فى فرنسا لمدة عشر سنوات، حررت المسلمين من قلق كان يساورهم يتصل بحقهم الشرعى فى أن يظلوا فى فرنسا، وفى النهاية أقدمت الحكومة على منح الجنسية الفرنسية للأطفال الذين يُولدون فى فرنسا، وبذلك وفرت إطارًا انتقاليًا بدأت تتشكل ملامحه تدريجيًا، تمهيدًا للاعتراف الرسمى بالإسلام دون الحاجة إلى اعتراف مفاجئ كما حدث فى بلجيكا وأستراليا.

إرساء قواعد الحوار مع الإسلام:

جرت العادة فى التقاليد الفرنسية التى نشأت فى القرن التاسع عشر بعد الاضطرابات الثورية، أن تعين الدولة من تراه مناسبًا للتحدث باسم جماعة ما، وإذا انتهت من تعيين أولئك الممثلين فإنها تعترف رسميًا بالجماعة التى عينت لها من يمثلها، وتوفر لها الموارد اللازمة حتى يتسنى لهذه الجماعة تشكيل ما يُعرف بهيئة المكتب، التى تبدأ بعد ذلك فى إقامة جسور التواصل بين أعضاء الجماعة والحكومة.

وقد استطاعت الحكومات الفرنسية المتعاقبة وحتى عام (١٩٠٥م)، فى منح الكنيسة الكاثوليكية مكانًا متميزًا، وفى ذات الوقت فإنها نجحت أيضًا فى دمج "البروتستانت" واليهود فى المجتمع الفرنسى، على أساس أن هاتين الفئتين أقليات معترف بوجودها، ووفرت لهما الظروف المواتية للمارسة الحرة لدينهما والحفاظ على تماسك مجتمعيهما، ومن هنا يمكن القول: إن الدولة وفرت هذه الظروف نفسها للمسلمين، ولكن المسلمين لم

يدركوا طبيعة البناء التاريخى للنظام التعددى الذى لا يفسح المجال للدين فى المحيط العام، ورغم أن المسلمين كانوا مستعدين للتخلى عن جزء كبير من سلوكياتهم المرتبطة بدين الأغلبية الذى يُمارس فى بلادهم الأصلية، فإنهم غير مقتنعين بأن عليهم الالتزام بجميع مظاهر الميثاق العلمانى الذى اتفق عليه الفرنسيون دون أن يشارك المسلمون فى ذلك، وفى ظل ظروف لم يجدوها ملائمة.

كان المسلمون آخر الأطراف التى أصبحت جزءًا من المشهد الدينى الفرنسى، ومن ثم فهم لم يرثوا الأماكن التى يمارسون فيها عباداتهم كما فعل اليهود و"البروتستانت" بعد الاتفاق مع نابليون.(*) كانت هذه الأماكن منحة للمسلمين من الدولة الفرنسية، ولم تكن ملكًا خالصًا لهم، ولم تكن الجالية المسلمة بالثراء الذى يسمح لها ببناء هذه المساجد، ولذا كان على المسلمين – فى كثير من الأحيان – أن يلجؤوا إلى أقطارهم الأصلية طلبًا للعون المادى، أو إلى البلاد المسلمة الغنية كالمملكة العربية السعودية، وهم يعرفون أن مثل هذا التصرف يجعل منهم عالة على غيرهم، وهو أمر يلامون عليه فى البلد المضيف، كان الحل أن تعترف الحكومة الفرنسية رسميًا بمرجعية دينية تضطلع بالمسؤولية عن إدارة قضايا فرعية مثل ذبح اللحوم حسب الشريعة الإسلامية (اللحم الحلال)، وتعيين من يدفع لهم المجتمع.

ظلت مشكلة التمثيل تؤرق المسؤولين ردحًا من الزمن، وبدأت الجهود تُبذل فى سبيل حلها منذ الثمانينيات، وفى كل مرة تحاول فيها السلطات الحكومية تعيين المرجعية الدينية، تنهض الاعتراضات عليها من داخل المجتمع الفرنسى المسلم نفسه، وكذلك مما يسمى بالإسلام الخارجى، أي: من بلاد المهاجرين الأصلية التى بدأت تشعر بأنها مهمشة أو مستبعدة، ومن ثم فشلت جهود التأسيس المرجعية بالتعيين التى حاولت فرض الحل

(*) يبلغ عدد اليهود فى فرنسا الآن حوالى ٦٠٠.٠٠٠ ألف نسمة حسب إحصائيات المؤتمر اليهودى، يعيش أغلبهم فى باريس ومرسيليا وستراسبورج، وهم أكبر جالية يهودية فى أوروبا من حيث العدد. وأغلبهم من اليهود السيفراديم. وكان نابليون هو الذى منح اليهود فى عام (١٨٠٧م)، قسطًا من الحرية فى التنقل وبناء دور العبادة أسوة بالكاثوليك والبروتستانت الكالفينيين. (المترجم).

من أعلى، فى إرضاء الجميع، سواء تلك الحلول التى تقدم بها كلٌ من "بيير جوكس"، أو "جان بيير شيفنمو"، وزيرى داخلية اليسار، أو "شارل باسك" وزير داخلية اليمين، وسبب الفشل هو أن المجتمع المسلم فى فرنسا لا يوافق عادة على ممثل قدمته الدولة ووافقت عليه، والحق أن الكثير من المجموعات المسلمة لم تكن فى عجلة من أمرها فى الوصول إلى اتفاق مع الدولة ما لم يطمئنوا إلى أن هذه الترتيبات ستعطيهم دورًا مؤثرًا، ولم يكن أمام الدولة – من جانبها – إلا أن تذعن لهذا الموقف غير المنتظم وإن كانت تستنكره، فى الواقع: إن شأن وجود مرجعية دينية متصلبة ألا يجلب إلا مزيدًا من القلق، وبرغم ذلك فإن بعض الجهود من أجل إنشاء آليات للحوار المنظم لم تتوقف؛ وكمثال على ذلك إنشاء "مجلس التوجيه ودراسة الإسلام فى فرنسا" الذى أسسه "بيير جوكس" فى أبريل من عام (٢٠٠٠م)، وكذلك إنشاء مجلس يضم فى إدارته مسيحيين ومسلمين، أنشأه "جان بيير شفينمو"؛ لتحسين العلاقات الفرنسية الإسلامية الداخلية.[٣٤]

وبينما كانت السلطات الفرنسية تعلن تأييدها للتمثيل الدينى الضرورى، فقد تبنت استراتيجية تشجع تشكيل منظمات مدنية تضمن للمسلمين درجة ما من التمثيل، وفى الوقت نفسه، لا تمعن فى إظهار الوجود الإسلامى. وهناك منظمات تقوم بهذا الدور مثل: منظمة "فرنسا فوق الجميع"، ومنظمة "سوس رسيزم" SOS Racisme(*) وهى منظمات تديرها الحكومة، لتقوم بجمع المسلمين دون إشارة رسمية إلى الإسلام، ومن ثم تضعهم فى إطار يبتعد بهم عن شعائر الإسلام والتزاماته، وبهذه الطريقة يمكن للخطاب الجمهورى العام أن يعلو على الخصوصية الدينية.

وكانت نتيجة هذه الاستراتيجية أن أصبح البعد الدينى موجودًا فى إطار تعددية من منظمات ثقافية محلية تضمن إلى حد ما ممارسة العقيدة، وبهذا أصبح للبيئة الإسلامية فى فرنسا بنية ذات مستوى معين، وقدر من تمثيل المسلمين، ووسطاء يتحدثون باسمهم مع السلطات المختلفة من أجل فائدتهم ولكن بشىء من المراوغة والغموض، ومن ثم

(*) SOS Racisme: منظمة هدفها الأوحد محاربة التفرقة العنصرية، وهى قريبة من الحزب الاشتراكى الفرنسى، ولها شعار على يد صفراء مكتوب عليها "ارفعوا أيديكم عن صديقى". تكونت هذه المنظمة فى عام (١٩٨٤م). (المترجم).

استثمرت الأحزاب السياسية واتحادات التجارة والمجالس المحلية هذه المنظمات عند الحاجة إلى أعضاء أو أنصار، وفي الوقت نفسه راح المسؤولون عن هذه المنظمات بدورهم يمارسون اللعبة؛ لأنهم يدركون أن ذلك من شأنه أن يتيح لهم فرصة أكبر للحراك الاجتماعي، ما كانت لتتوافر لهم من طرق أخرى.

وقد أسفر هذا الصدام بين المصالح المتناقضة، ولكن القابلة للمصالحة حتى الآن، عن ضمان درجة من إدارة حاجات المجتمع المسلم. ولكن الأمور لم تصل إلى الاعتراف الرسمي بالإسلام على المستوى الديني والثقافي، وهو الاعتراف الذي ترغب فيه الأطراف المختلفة، على أن هذا المستوى من الممارسة عوَّض المسلمين عن مواضع نقص كثيرة في السياسات العامة والنظام العام، على المستويين الاقتصادي والسياسي.

ظهور البعد الأوروبي:

على المجتمع المسلم النامي في فرنسا أن يضع في حسبانه ظاهرة متنامية على الصعيد الأوروبي كله؛ وتتمثل هذه الظاهرة في المشكلات التي تنشأ من تأسيس الإسلام كرمز لتأكيد هوية المهاجرين القادمين من الجنوب، ينتوون الاستقرار في مجتمعات صناعية تتأهب للدخول في عصر ما بعد الصناعة، كان قرار أوروبا إطلاق حرية حركة الأفراد في أنحاء القارة الأوروبية أول خطوة نحو التجانس بين مواطني القارة الأوروبية، وشجع ذلك المسلمين أيضًا على المطالبة بميزات مماثلة اكتسبها مسلمون آخرون في أقطار أوروبية مختلفة انطلاقًا من مبدأ حقوق الإنسان وليس انطلاقًا من توجه ديني. إذن قَدَّمَتْ أوروبا نفسها كبُعد جديد، أو شيء أشبه بالاستئناف، في سياق الجدل غير المتكافئ بين الدولة والفرد، وليس هذا البُعد – بالضرورة – معاديًا لفكرة المجتمع وحماية حقوق الأقليات؛ فهو لا يقدم نفسه على أنه نقطة استقطاب للهوية، وإنما يقدم نفسه على أنه أداة تعين على الاتساق والتجانس أو التحكيم، ويمتد تأثير البعد الأوروبي إلى أقطار جنوبي المتوسط الممثلة أحسن تمثيل بما يُعرف بـ"المشاركة اليورو- متوسطية" أو "عملية

"برشلونة" (*) ومن شأن هذا البرنامج أن يؤسس قاعدة للحوار مع أقطار المهاجرين الأصلية، مما سيساعد على تجنب صراعات الهوية، ويدير الأبعاد الخارجية لعملية دمج تتطور بالنسبة إلى علاقتها بصلات حقيقية أو وهمية مع الفلسطينيين أو مسلمى البوسنة، أو فى ظل التوترات القائمة فى المغرب العربى. باختصار: يطور المسلمون إحساسًا مزدوجًا بالهوية: الإحساس الأول بإسلام أوروبى لا متنام بكل تنوعاته المحلية، من "مرسيليا" إلى "هامبورج"، والإحساس الثانى مع إسلام خارجى، أو نوع من الذاكرة المتجسدة لمعاناة المنفى.

والحق أن عددًا من الحلول الوسط المهمة – ربما أهم مما قد يزعم البعض – قد تحققت من خلال هذه المصفاة: أولاً: التعرف على آلام الجانب الآخر (أقطار الأصل) لم يسفر عن عنف، ولم يقلل من الولاء لفرنسا.

وهذا ما رأيناه فى أثناء حرب الخليج والحرب الأهلية الجزائرية؛ فقد ركز المسلمون الفرنسيون ولاءهم على شخص الرئيس – "متران" أو "شيراك" – وبذلك برهنوا على ولائهم لفرنسا، ولم يُبدوا أية علامة على تعريض حقهم فى الإقامة السلمية فى فرنسا للخطر، وعلى مستوى أعمق، يخفى الجدل حول قطبى التضامن عملية تمازج مكثفة فى المدارس وأماكن العمل والزواج. لم تعد الجنسية بالنسبة إلى المسلمين مشكلة منذ اللحظة التى يقر فيها "الآخر" حق المسلمين فى امتلاك تاريخ مختلف.

لا تزال عملية "أوربة Europeanization" الأوضاع الإسلامية (توفيق الإسلام حسب الحياة الاجتماعية الأوروبية)، تتم من خلال إجراءات عملية ونسبية بعيدة عن القوانين والتشريعات، ولكن المستقبل قد يدخر تغييرًا خارقًا فيما يتصل بالمبادئ والقيم لصالح الدور الذى قد يلعبه الدين فى الحياة، إلا أن الاتحاد الأوروبى لا يخصص للدين أى مكان فى جملة اهتماماته الآنية، ورغم ذلك فإن القضايا ذات الصلة بالهجرة، وحق اللجوء، ووضع الأقليات (وهى قضايا تدخل ضمن اهتمامات الاتحاد الأوروبى)، قد تمهد الطريق

(*) انظر: الفصل الخامس عشر. (المترجم).

لعمل قد يتخطى الحاجز الذى خلقه استبعاد القضايا الدينية من مجال اهتمامات الاتحاد الأوروبى.

وقد يصل المجتمع الأوروبى إلى حل وسط بين الدين والسياسة ينطلق من نظرة تعددية، ويصبح الإسلام واحدًا من العناصر الشرعية للثقافة الأوروبية والهوية الأوروبية، ويفترض هذا التوقع أن تتبنى أوروبا رؤية غير تصادمية مع الإسلام، تسعى إلى إنشاء علاقات حسن جوار وتعاون مع الأقطار الإسلامية الواقعة جنوب وشرق المتوسط، وهى الأقطار التى يأتى منها أغلب المهاجرين. ويفترض هذا التوقع أيضًا أن يتبنى المسلمون الأوروبيون إطارًا دينيًا يناسب ممارسة دينية خاصة بأقلية زرعت نفسها فى مجتمعات متمدنة لها ميراث مهيمن من المسيحية، وقادرة على حل مشكلات التعايش مع المجموعات الأخرى.

استنتاجات وتوقعات:

يُعَدُّ الحضور الإسلامى فى فرنسا نتيجة مباشرة لماضى فرنسا الاستعمارى فى العالم الإسلامى خاصة فى شمال أفريقيا، ونتيجة – أيضًا – لحاجة فرنسا إلى العمالة على مدى خمسين سنة على الأقل، وينقسم المجتمع المسلم فى فرنسا – رغم أن أغلبه من المغاربة – عبر عدة أبعاد، مما يجعل الحديث عن مجتمع واحد عسيرًا، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية يُعَدُّ المجتمع المسلم متخلفًا عن السواد الأعظم لسكان الدولة الفرنسية، ونذكر هنا بالأخص وجود جيوب من البطالة الشبابية والفقر فى المدن الكبيرة مما يسبب إزعاجًا حقيقيًا، ورغم ذلك فإن هناك تقدمًا تنمويًا فى هذه الأماكن انطلاقًا من شعور الحكومة الفرنسية بالالتزام نحو هؤلاء الشباب المسلم بوصفهم مواطنين فرنسيين فى المقام الأول. ويزداد عدد المسلمين الذين يحصلون على الجنسية الفرنسية بحكم المولد أو بحكم الإقامة الطويلة، وهذا من شأنه أن يحسن وضع الجماعة الإسلامية كلها. على أن مشكلات الإسلام المتقوقع "ghettoized" قد تكون صعبة التناول.

وعلى الرغم من أن قلة قليلة من المسلمين الفرنسيين، خاصة الشباب، يؤمنون بأفكار متطرفة، ورغم بعض الفترات المضطربة التى تعرضت خلالها فرنسا لأعمال عدائية من قبل المتطرفين، فإن المسلمين الفرنسيين أبقوا على ولائهم للدولة والوطن الذى يقيمون فيه وينتمون إليه، ولا تزال العلاقة مع الأقطار الأصلية قوية ومتعددة الأبعاد، ولكن هذه العلاقة أصبحت أكثر تعقيدًا، خاصة وأن الجيل الجديد من الفرنسيين المسلمين لا يقبلون الوصاية الثقافية والسياسية للسلطات فى بلاد الأجداد. يظهر بينهم الآن اتجاه لتبنى تفسيرات جديدة للإسلام، ومزج جديد بين الإسلام والقيم الفرنسية تمكن الجيل الجديد من العيش فى فرنسا كفرنسى وكمسلم فى نفس الوقت، وتستمر عملية الدمج أيضًا من خلال المزج الحتمى مع الجماعات الأخرى، وكذلك من خلال عدد من التسويات التى تتم على مستويات متعددة. وتأثر المجتمع المسلم فى فرنسا أيضًا بالتطورات الجارية على مستوى القارة الأوروبية كلها.

هذا، وبصرف النظر عن الأزمات الاقتصادية فى فرنسا، أو موجة التطرف الجديدة فى العالم الإسلامى، فإن المجتمع المسلم فى فرنسا يجب أن يسير نحو الدمج وليس مجرد الاستيعاب؛ لأن الإسلام ينبغى أن يحمل على الإقرار به كعنصر من عناصر المشهد الدينى والثقافى فى فرنسا، نعم، إن الطريق نحو هذا الإقرار طويل شاق؛ نظرًا لتنوع هذا المجتمع وتعقد تركيبه، ونظرًا لتعدد التأثيرات التى يتعرض لها بسبب ذلك، ونظرًا للمقاومة الشديدة التى تبديها بعض القوى لعرقلة مثل هذا الإقرار.

هوامش الفصل الأول

(١) صهيب بن شيخ، "ماريان والنبي: الإسلام في فرنسا العادية" (باريس: برنارد كراسيت، ١٩٩٨م)، ص: ٨٦ – ٨٧. انظر أيضًا: ريمي ليفو (تحرير) "صور الإسلام في أوروبا" (برلين: مركز مارك بلوتش، ١٩٩٨م)، ص: ٥٠.

(٢) يقول طارق رمضان: إن الخيار المتاح أمام غالبية المسلمين في فرنسا لم يعد بين الجنسية الفرنسية أو الهوية الإسلامية؛ أصبحت القضية كيف تصبح فرنسيًا مسلمًا (انظر كتاب: "كيف تكون أوروبيًا مسلمًا" (ليستر: المؤسسة الإسلامية، ١٩٩٩م).

(٣) انظر: بن شيخ، "ماريان والنبي" ص: ٨٣ – ٨٤.

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) انظر المصدر السابق.

(٦) انظر: يورغن س. نيلسن، "المسلمون في أوروبا الغربية"، الطبعة الثانية (إدنبره، مطبعة جامعة إدنبره، ١٩٩٥م)، ص٨، وانظر: "ريمي ليفو" و"جيلز كيبل": "المسلمون في المجتمع الفرنسي" (باريس: ف.ن.س.ب، ١٩٨٧م)، ص: ٩–٢٥، وانظر: جيلز كيبل "ضواحي الإسلام" (باريس: سول، ١٩٨٨م)، ص: ٣٠– ٥٥.

(٧)انظر: ألين بوير، "الإسلام في فرنسا" (باريس: مطبعة جامعة فرنسا، ١٩٩٨م)، ص: ٨٠.

(٨) حسب استطلاع رأي أداره معهد الرأي العام الفرنسي في عام (١٩٩٤م)، ٣١ ٪ من المسلمين في فرنسا فقط هم الذين يحافظون على أداء الصلاة، و١٦٪ فقط يحافظون على أداء صلاة الجمعة، ومن المثير أن الأعداد نقصت ربما إلى ١٠٪ فقط منذ عام (١٩٨٩م). انظر: طارق رمضان، "المسلمون في فرنسا" (ليستر: مؤسسة الإسلام، ١٩٩٧م)، ص: ٣٧. انظر أيضًا: بوير: "الإسلام في فرنسا"، ص: ٢٢–٢٤، ولو فو: "الإسلام (أو تجليات الإسلام) في أوروبا"، ص: ١٢.

(٩) انظر: نيلسن، "المسلمون في أوروبا الغربية" ص: ١٧.

(١٠) انظر: بوير: "الإسلام في فرنسا"، ص: ٢١.

(١١) المرجع السابق، ص: ٢٥١ – ٢٥٨، انظر أيضًا: مقال أولفيير روي، "الإسلام في فرنسا: دين، مجتمع عرقي، أم جيتو اجتماعي؟ في كتاب برنارد لويس، ودومينيك شنابر: "المسلمون في أوروبا" (نيويورك: بنتر للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م).

(١٢) بوير: "الإسلام في فرنسا"، ص: ٢٢.

(١٣) كريستوفر كلادويل، "الهلال والعلم الفرنسي" (مجلة انتلانتك مونثلي)، ص: ٢٨٦، عدد ٥ (نوفمبر، ٢٠٠٠م)، ص: ٢٩– ٣٠.

(١٤) بن شيخ، "ماريان والنبى"، ص: ٩١-٩٢.

(١٥) بوير، "الإسلام فى فرنسا"، ص: ٢٦٤-٢٦٥.

(١٦) سوزان ثيف، "تشغيل المهاجرين فى عام ١٩٩٩م" INSEE العدد ٧١٧ (مايو ٢٠٠٠م): ص: ١-٤.

(١٧) كلاتويل: الهلال والعلم الفرنسى" ص: ٣٠.

(١٨) بوير، "الإسلام فى فرنسا"، ص: ٢٦٨.

(١٩) المصدر السابق، ص: ٢٦٩-٢٧٠.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ص: ٢٧٢-٢٧٤.

(٢٢) وحول الحركات الإسلامية المختلفة فى فرنسا، انظر: جلز كيبل، "الله فى الغرب: الحركات الإسلامية فى أمريكا وأوروبا" ترجمة سوزان ملنر (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٩٧م).

(٢٣) بوير، "الإسلام فى فرنسا"، ص: ٢٧٤-٢٧٥.

(٢٤) نيلسن، "المسلمون فى أوروبا الغربية"، ص: ١٦-١٧.

(٢٥) حول المساجد فى باريس وتطورها انظر: بوير، "الإسلام فى فرنسا"، ص: ٢٨٢-٢٨٥.

(٢٦) ولتفاصيل أكثر انظر: المصدر السابق، ص: ٢٨٥- ٢٩٨.

(٢٧) المصدر السابق، ص: ٢٤٣-٢٤٦.

(٢٨) وحول التفجيرات انظر: "حين تُثبط همة الآخرين"، الإيكونومست (٧ اكتوبر، ١٩٩٥م)، انظر أيضًا: ألكس ج. هارجريفز، "البرجوازاي: التوسط فى السراب" مجلة الدراسات الأوروبية، العدد ٢٨، الجزء ١ و ٢ (مارس / يونيو ١٩٩٨م)، ص: ٩٤- ٩٥.

(٢٩) انظر: ديميتر لوتش، "أنا، خالد كلكال"، اللوموند، ٧، أكتوبر، (١٩٩٥م).

(٣٠) انظر: ملتون فيورست "المسلمون فى فرنسا"، شئون خارجية ٥٧ (سبتمبر / اكتوبر، ١٩٩٦م)، ص: ٨١.

(٣١) انظر على سبيل المثال: طارق رمضان، "حين تصبح أوروبيًا مسلمًا (ليستر: المؤسسة الإسلامية، ١٩٩٩م).

(٣٢) انظر: بوير، "الإسلام فى فرنسا"، ١١٦-١١٧.

(٣٣) عمد موظفو الحكومة إلى مؤازرة ناظر المدرسة، وإن كان بطريقة غامضة، مما يوحى بأن مثل هذه الحالات يجب أن تُعالج على أساس كل حالة على حدة، وعلى المستوى المحلى. انظر: ماكسيم سلفرمان، "تفكيك الأمة: الهجرة، العنصر، والمواطنة فى فرنسا الحديثة" (نيويورك: رتلدج، ١٩٩٢م).

(٣٤) كاثرين وثال دى وندن، "المسلمون فى فرنسا" فى "المسلمون فى الهامش: الاستجابات السياسية لوجود الإسلام فى أوروبا الغربية". و.أ.ر. شاهد، و بى. س. فان: كوننجزفيلد (كامبدن، كوك فاروس، ١٩٩٦م)، ص: ٦٤.

الفصل الثانى

الإسلام فى ألمانيا

أندرياس جولدبورغ

تقديم :

أصبح الإسلام خلال السنوات العشر المنصرمة هو الدين الثانى فى ألمانيا بعد المسيحية من حيث عدد معتنقيه، ويُقدر عدد المسلمين فى ألمانيا بحوالى مليونين وثمانمئة ألف إلى ثلاثة ملايين نسمة، وينحدر ثلث مسلمى ألمانيا من أصول تركية، فى حين ترجع أصول الباقين إلى دول الشرق الأوسط وجنوب آسيا والبلقان والاتحاد السوفيتى السابق؛ ولذا نستطيع القول: إن الإسلام فى ألمانيا له طابع تركى واضح، كما يوجد أيضًا ما يقرب من مئة ألف مسلم ينحدرون من أعراق مختلفة.

ومع زيادة أعداد المسلمين فى ألمانيا، ازدادت نبرات الاستياء المكتومة ضد المجتمع المسلم من قبل الألمان المسيحيين والعلمانيين؛ بسبب ميل البعض إلى ربط الإسلام بالأصولية والتطرف السياسى، وقد ساعدت على ترسيخ هذه النظرة – بالقول والعمل – بعض المنظمات الإسلامية التى تزعم لنفسها الحق فى التحدث باسم المسلمين فى ألمانيا، وكذلك بعض الجماعات القليلة المتطرفة التى تسببت فى مشكلات كثيرة للسياسة الخارجية الألمانية، ورغم ذلك لا يُوجد مسلمون متطرفون فى ألمانيا، إلا قلة قليلة لا تكاد تُذكر، وفى تقرير صادر عن هيئة الاستخبارات الفيدرالية للدفاع عن الدستور الألمانى يُذكر أن المتطرفين الإسلاميين لا يتعدَّون ١ ٪ من عدد المسلمين فى ألمانيا.

وقد نجح المسلمون الألمان – وخاصة الأتراك – فى إقامة بنية أساسية مفيدة لاقت استحسانًا من قبل جميع أعضاء المجتمع الإسلامى، غير أن سياسة الحكومة الفيدرالية فيما يختص بالمقيمين الأجانب لا تأبه بهموم المسلمين الدينية أو غير الدينية؛ ولكنها تركز اهتمامها على المنظمات الإسلامية بشىء من الريبة فى تصرفات هذه المنظمات، على أن أنماط التفاعل بين المجتمعات الإسلامية والمجتمع الألمانى ككل تأخذ أشكالاً مختلفة تنطوى على تعايش أحيانًا، وتوتر أحيانًا ثانية، وصراع أحيانًا أخرى.

المواجهات القوية الأولى مع الإسلام:

عاش المسلمون فى ألمانيا منذ أكثر من ثلاثمئة سنة، وإن كانوا قليلى العدد، وليس لهم دور ظاهر فى الجياة الاجتماعية الألمانية،[١] ولكن فى أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات استقر مجتمع يتألف من عدد كبير من رجال الأعمال الإيرانيين فى "هامبورج"، وأما الهجرة واسعة النطاق للمسلمين إلى ألمانيا فقد بدأت فى منتصف الخمسينيات؛ نتيجة للنمو التجارى المرتفع ونقص العمالة. وقد وقَّعَتْ ألمانيا أول اتفاقيات استقدام عمالة مع تركيا فى عام (١٩٦١م)، والمغرب فى عام (١٩٦٣م)، وتونس فى عام (١٩٦٥م)، فلا غرو أن تكون أكبر الجماعات المسلمة فى ألمانيا – وأغلبهم من العمال– من تلك الدول الثلاث، من جهة أخرى يرجع ازدياد موجات هجرة العمالة الأجنبية إلى الجمهورية الفيدرالية الألمانية إلى ازدياد السكان والبطالة فى كثير من الدول الإسلامية.

كان العدد الأكبر من المهاجرين المسلمين إلى ألمانيا قد خاضوا تجربة الهجرة الداخلية "internal migration"؛ لأنهم جربوا الانتقال من بيوتهم الريفية إلى المناطق الحضرية فى أقطارهم الأصلية، وعاش الكثير منهم فى المدن الكبرى، وهناك انتظروا الفرصة المواتية للهجرة الخارجية، وهذا يعنى: أن أكثر المسلمين المهاجرين نزحوا من مناطق ريفية وخلفيات تقليدية، وتلك حقيقة أثرت على طبيعة الإسلام فى ألمانيا.

جاء المهاجرون الأوائل التقليديون فى البداية إلى ألمانيا فرادى للقيام أساسًا بأعمال تحتاج إلى مهارة كبيرة فى المصانع، أو فى قطاع الخدمات الدونية، وكان

المجتمع المضيف والمهاجرون يدركون أن إقامة أولئك المهاجرين فى ألمانيا مؤقتة؛ ولذا لم يبذل أى من الطرفين جهدًا فى سبيل التفاعل الاجتماعى، وفى حقبة الستينيات تبين أن المهاجرين الذين يعملون فى هذه الأعمال بصفة مؤقتة لا يفيدون المجتمع من الناحية الاقتصادية، ومن ثم أحجمت الشركات الألمانية عن استبدال عمال من المهاجرين الجدد الذين لا يتمتعون بأية مهارة تذكر بعمال تلقوا تدريبًا ما، وأدرك العمال المهاجرون أنهم لا يوفرون من المال ما يكفى؛ ولذا قرروا الإقامة فترة أطول، واستقدام أسرهم إلى ألمانيا، ورغم هذه الاستبدالات ظلت فكرة أن المهاجرين "عمال ضيوف" أو "أجانب" سيرحلون عن التراب الألمانى إن عاجلاً أو آجلاً، فكرة قائمة، وكان قرار الحكومة الألمانية لعام (١٩٩٣م) الذى يقضى بوقف استقدام العمال من غير دول الاتحاد الأوروبى، مشجعًا على لَم شمل الأسر، واعتقدت الجماعات المهاجرة الموجودة أن القانون الجديد لن يساعدهم على جلب أسرهم إلى ألمانيا، وهو اعتقاد عجل بَلِم شمل الأسر، وكانت عملية لم شمل الأسر إشارة إلى بدايات ظهور ألمانيا كدولة مستقبلة للمهاجرين.

أسهم لم شمل الأسر – أيضًا – فى تغيير البنية الاجتماعية للجماعات المهاجرة على أكثر من صعيد: ساعد على زيادة عدد المهاجرين العاطلين التابعين؛ لأنه غيّر فى نسبة عدد الرجال إلى نسبة عدد الإناث، حيث ازداد عدد النساء تدريجيًا ليصبح مساويًا لعدد الرجال، وساعدت هذه الزيادة فى عدد الإناث على ظهور الإسلام أكثر فى الشارع؛ لأن النساء كن يرتدين الحجاب فى الغدو والرواح. فكان على الألمان أن يواجهوا النتائج الاجتماعية الجديدة التى نتجت عن الهجرة بعد لم شمل الأسر، وهى نتائج أهملوها حتى الآن بسبب استمرارهم فى النظر إلى المهاجرين على أنهم "عمال ضيوف"، وبسبب فشلهم – لهذا السبب – فى سن القوانين التى تتعامل مع حاجات هؤلاء المهاجرين، وفجأة وجد الألمان أن أبناء المهاجرين المسلمين فى حاجة إلى مدارس خاصة بهم؛ لأن ٨٠ ٪ من رياض الأطفال فى ألمانيا تديرها الكنيسة، التى لا يرغب أولياء الأمور المسلمين فى إرسال أبنائهم إليها، وشيئًا فشيئًا أدرك الشعب الألمانى والسلطات الفيدرالية نتائج الهجرة وما لها من تحديات متعددة الأبعاد للمجتمع الألمانى.

في البداية واجهت الحكومة الفيدرالية هذه التحديات باتباع سياسات تَحُدُّ من عملية لم شمل الأسر، فصدر قانون فى الثانى من ديسمبر عام (١٩٨١م)، يحدد سن الأبناء الذين يمكن أن يلتحقوا بآبائهم، بما دون السادسة عشرة، ثم أعلنت الحكومة الفيدرالية عن نيتها فى توزيع حوافز ومكافآت لمن يقرر العودة إلى الوطن، وفى ٢٨ نوفمبر من عام (١٩٨٣م)، استصدرت قانونًا بهذا الشأن، وأبدى الكثير من المهاجرين استعدادهم للعودة، ولكن ذلك لم يتحقق؛ لأسباب منها: الانتظار حتى يُتِم الأبناء تعليمهم، أو لتوفير مزيد من المال، أو إلى حين تحسن الموقف الاقتصادى فى الأقطار الأصلية.

وحسب قانون عام (١٩٨٣م)، كان اليوغسلاف والأتراك والإسبان البرتغاليون والمغاربة والتونسيون والكوريون الذين عادوا إلى أوطانهم الأصلية بين ٣١ أكتوبر (١٩٨٣م) و ٣٠ سبتمبر عام (١٩٨٤م)، يتسلمون مبلغًا يصل إلى عشرة آلاف وخمسمئة مارك ألمانى بالإضافة إلى ١،٥٠٠ مارك أخرى لكل طفل، ويحق للعمال العائدين أن يأخذوا المعاشات المستحقة لهم أيضًا. غادر ألمانيا ما يقرب من ٢٥٠،٠٠٠ من الأجانب خلال تلك الفترة، أغلبهم من الأتراك المسلمين، وكان وراء استصدار ذلك القانون اعتبارات اقتصادية، ولا سيما مشكلات البطالة، بالإضافة إلى أسباب أخرى مثل: الاعتقاد السائد بأن المهاجرين الأتراك لا يمكن أن يندمجوا فى بلد ينتمى إلى أوروبا الغربية المسيحية. وقد عرف الجمهور الألمانى بصدور القانون من خلال الصحف التى نشرت تعليقات حساسة ومشوهة خلقت إحساسًا سلبيًا بين الناس تجاه المسلمين، فأبدى الكثير من الألمان اعتراضهم على منح الأتراك هذه الحوافز المالية، وازداد حقد الألمان أيضًا على الأجانب الراحلين رغم أن الأموال التى تلقوها كانت أكثر بقليل من مرتبات المعاش التى كان مستحقة لهم.

جدول ٢- ١

التركيب العددى والعرقى للجماعات المسلمة فى ألمانيا

البلد الأصلى	عدد المسلمين في عام ١٩٨٩م	عدد المسلمين فى عام ١٩٩٥م	عدد المسلمين في عام ١٩٩٩م
أفغانستان	٢٢,٥٠٠	٥٨,٥٠٠	٧١,٥٠٠
ألبانيا	٣٠٠	١٠,٥٠٠	١٢,١٠٧
الجزائر	٥,٩٠٠	١٧,٧٠٠	١٧,١٨٦
البوسنة الهرسك	-----	٣١٦,٠٠٠	١٦٧,٦٩٠
إيران	٨١,٣٠٠	١٠٧,٠٠٠	١١٦,٤٤٦
العراق	٤,٩٠٠	١٦,٧٠٠	٥١,٢١١
لبنان	٣٠,١٠٠	٥٤,٨٠٠	٥٤,٠٦٣
المغرب	٦١,٨٠٠	٨١,٩٠٠	٨١,٤٥٠
باكستان	١٩,٧٠٠	٣٦,٩٠٠	٣٨,٢٥٧
الصومال	٣٠٠٠	٨,٢٠٠	٨,٣٥٠
تونس	٢٤,٣٠٠	٢٦,٤٠٠	٢٤,٢٦٠
الجمهوريات التركمانستية (*)	-------	١٦,٤٠٠	٥٥,٦٠٠

(*) أذربيجان، وكازاخستان، وقرقيزستان، وطاجيكستان، وتركمنستان ، وأوزبكستان. (المترجم).

مهاجرو الموجة الثانية:

حدثت موجة هجرة ثانية للمسلمين إلى ألمانيا بداية من منتصف السبعينيات واستمرت حتى نهاية الثمانينيات، ومن عدد أكبر من أقطار العالم الإسلامي، وكان أغلب المهاجرين الجدد ضحايا اضطرابات ثورية أو حروب أهلية اندلعت في بلاد مثل: إيران وأفغانستان؛ لذا كان أغلبهم مهاجرين سياسيين، إذ استفاد أولئك اللاجئون من المادة (١٦) من الدستور الألماني التي تمنح حق اللجوء للمضطهدين سياسيًا، وخلال حقبة التسعينيات أدى تفكك الاتحاد السوفيتي والحرب الأهلية في "يوغسلافيا" إلى موجة أخرى من هجرة المسلمين إلى ألمانيا، وكان أغلب المهاجرين هذه المرة من البوسنة، وخلال فترة قصيرة أصبح البوسنيون أكبر جالية مسلمة في ألمانيا بعد الأتراك، ولكن بعد انتهاء الحرب عاد كثير منهم إلى الوطن، ولكن تدفُّق المهاجرين واللاجئين السياسيين لم يتوقف منذ عام (١٩٩٥م)، من وسط آسيا والذين كان منهم قسم ضئيل من المسلمين فقط. غير أنه لم يكن منهم إلا القليل من المسلمين.

ولا تعكس الأرقام في الجدول (٢-١) العدد الفعلي للمهاجرين المسلمين الذي استقروا في ألمانيا؛ لأن هذه الأرقام لا تضم المسلمين الذين حصلوا على الجنسية بحكم المولد، رغم أنه منذ تعديل قانون الجنسية في عام (١٩٩٦م)، فإن نسبة الحاصلين على الجنسية بحكم المولد من المهاجرين، خاصة الأتراك، كان يتزايد باستمرار. وعلى مر الزمن تم منح الجنسية لـ: ٣٤٠،٠٠٠ مواطن من أصل تركي، مما رفع عدد المهاجرين الأتراك إلى ٢،٢ (مليونين واثنين من عشرة) نسمة، وبطبيعة الحال فقد ظل الأتراك الذين حصلوا على الجنسية مسلمين كما هم من قبل.

جدول ٢-٢

الجدول الثانى يبين توزيع المسلمين فى ألمانيا حسب البلد الأصلى

البلد الأصلى	النسبة المئوية (من عدد المسلمين الكلى ٣،٠٠٠،٠٠٠ بما فيهم المسلمين الألمان)
تركيا	٦٧,٩
إيران	٣,٩
المغرب	٢,٧
أفغانستان	٢,٤
البوسنة والهرسك	٢,٢
العراق	١,٧
باكستان	١,٣
لبنان	١,٠
تونس	٠,٨
الجزائر	٠,٦
ألبانيا	٠,٣
الصومال	٠,٣

أقطار أخرى	١١,٦
المسلمون الألمان	٣,٣

حسابات مبنية على الجدول ٢-١مع الوضع فى الاعتبار الانتماء الدينى فى البلاد المعنية (حسب الموسوعة البريطانية)، التى لها صلة بألبانيا والبوسنة والهرسك ولبنان.

وبناء على هذه البيانات يُقدر العدد الإجمالى للمسلمين فى ألمانيا بما يقرب من ٣,٣ مليون نسمة أغلبهم من الأتراك الذين تبلغ نسبتهم حوالى ٧٢ ٪ من إجمالى عدد المسلمين المهاجرين، يليهم على الترتيب: المسلمون القادمون من البوسنة وإيران والمغرب وأفغانستان ولبنان والعراق وباكستان (انظر الجدول رقم ٢-١ والجدول رقم ٢-٢). قد يكون المسلمون القادمون من "كوسوفو" ثالث أو رابع أكبر جالية مهاجرة فى ألمانيا، ولكن لأن عددهم يُحسب ضمن المواطنين اليوغسلاف، فلا نعرف عددهم بالضبط، وقد كان تدفق اللاجئين من "كوسوفو" عاملاً على زيادة المسلمين الناطقين بالألبانية، ويُقدر أنه بنهاية عام (١٩٩٩م)، أصبح يعيش فى ألمانيا حوالى ١٤٠،٠٠٠ ألفًا من "الكوسوفيين" الناطقين بالألبانية، ولكن عددهم بدأ فى التناقص؛ نظرًا لأن الكثير منهم يقرر العودة.[٢] هذا ومن أجل إيقاف تيار اللاجئين تم فى عام (١٩٩٣م)، تعديل المادة (١٦) من الدستور الألمانى، وتقضى المادة الجديدة بأن: الأفراد الذين تطأ أقدامهم الأرض الألمانية قادمين من دولة ثالثة آمنة، لم يعد لهم الحق فى المطالبة باللجوء السياسى فى ألمانيا، ويعنى هذا التعديل الجديد أن الأفراد المضطهدين سياسيًا فى أقطار الشرق الأدنى (خاصة إيران والعراق وأفغانستان)، والذى دخلوا ألمانيا عن طريق رومانيا أو بلغاريا – وهى بلاد آمنة– ليس لهم الحق فى الحصول على اللجوء السياسى ويتم ترحيلهم فورًا.

التنوع الطائفي:

غالبية المسلمين الألمان من السُّنة، مع وجود أقلية شيعية، وتوجد طائفة أخرى تسمى: "الأحمدية"(*) يُقدر عدد المنتسبين إليها بحوالى ٣٠،٠٠٠ نسمة، وترى السلطات الألمانية أن هذه الطائفة طائفة مؤثرة، وهى محل إعجاب السلطات الألمانية بسبب انفتاحها وإسهامها فى تعزيز الحوار المسيحى الإسلامى، ولكن المشكلة تتمثل فى أن المسلمين المحافظين يرون أن هذه الطائفة خارجة عن الدين الصحيح، ومن هنا تذهب مساعيها فى تعزيز الحوار بين الأديان أدراج الرياح، لا سيما فى غياب أية جهود أخرى من قبل الجماعات الأكبر عددًا، ومن المحتمل أن تسهم هذه الحركة فى تعزيز العلاقات المسيحية الإسلامية على المدى البعيد، نظرًا لتقديمها تصورًا أكثر إيجابية للدين الإسلامى.

التوزيع الجغرافي:

يتركز المجتمع المسلم فى ألمانيا فى المراكز الحضرية الكبيرة لعدة عوامل، هى: (١) قربها من ميناء أو مطار، (٢) وإمكانية الحصول على فرصة عمل بها، (٣) وتوقع فرص أكثر لتحسين الأحوال المعيشية، (٤) وأخيرًا الوجود السابق لأقرباء أو أصدقاء من البلاد الأصلية.

وفى البداية كان أغلب المهاجرين يأتون وقد عقدوا النية للعودة إلى بلادهم الأصلية بعد مدة قصيرة من الإقامة، ومن ثم كانوا يبحثون عن السكن الرخيص، ويستأجرون شققًا فى الأحياء الفقيرة، التى لا يسكن فيها غير العدد القليل من الألمان، وبهذه الطريقة نشأت أحياء للمهاجرين فى بعض مدن ألمانيا الغربية الكبيرة مثل: "كروزبرج" و"برلين"

(*) الأحمدية طائفة من القاديانية الذين انشقوا من الدين الإسلامى فى الهند منذ أكثر من مئة عام واتخذوا "الربوة" فى باكستان الحالية مركزًا لهم. والأحمدية هم اللاهوريون من القاديانيين، ويؤمنون أن أحمد القاديانى هو مجدد فى الدين الإسلامى، أما القاديانية الأصلية فتعتبره نبيًا كما ادعى هو بالفعل، وأنه مسيح المسلمين وترفض عقيدة ختم النبوة التى يؤمن بها المسلمون ويقول بكتب مقدسة لديهم غير القرآن الكريم. انظر: كتاب أبى الحسن الندوى "القاديانى والقاديانية" (المُراجع).

وحى "ماركسلو" فى "ديوسبرج"، وفى منطقة المحطة المركزية فى "فرانكفورت". وقد أسهمت رغبة المهاجرين فى العيش قريبًا من الأحياء التى يقطنها بنو جلدتهم من الأقطار الأصلية، والصعوبة التى كانوا يواجهونها فى العثور على سكن فى مكان آخر؛ بسبب إحجام أصحاب العقارات الألمان عن تأجير عقاراتهم للأجانب، كل ذلك أسهم فى وجود هذا النمط من التكدس، وأدى إلى وجود "جيتوهات تركية - إسلامية" كبيرة، يقترب عدد القاطنين فيها إلى نحو ١٠،٠٠٠ نسمة، وقد بنى المهاجرون فى هذه المدن الكبيرة مساجدهم وأنشؤوا متاجرهم، وفى الوقت الحاضر يوجد بعض المسلمين الآخرين الذين يستخدمون تلك البنية التحتية التى بناها الأتراك.

هذا، وقبل سقوط حائط برلين فى عام (١٩٨٩م)، وعودة الوحدة الألمانية، لم يكن هناك مسلم واحد فى الجزء الشرقى من ألمانيا، كانت جمهورية ألمانيا الديمقراطية تستقدم العمالة، ولكنها كانت تستقدمهم من الدول الاشتراكية الأخرى مثل فيتنام، وكان هؤلاء العمال الذين كانوا يعملون بعقود يشكلون جزءًا صغيرًا من إجمالى السكان، ولم يكن لهم أى نشاط تفاعلى مع سائر أفراد المجتمع، وكانوا يعيشون فى بيوت منعزلة، وبعد عودة الوحدة الألمانية فى عام (١٩٩٠م)، بدأ المسلمون فى الدخول إلى الاتحاد الفيدرالى الجديد بأعداد كبيرة،[*] وكان أغلب هؤلاء من طالبى اللجوء السياسى من "يوغسلافيا" السابقة، وتركيا (الأكراد) ولبنان وأفغانستان والعراق وإيران وباكستان، وكان ذلك راجعًا إلى أن مراكز ومدن الاتحاد الجديد مضطرة - حسب قانون اللجوء الصادر فى الأول من يوليو لعام (١٩٩٣م) - إلى استقبال عدد من اللاجئين مثلما يفعل الاتحاد الفيدرالى القديم، رغم أن عدد طالبى اللجوء الذين تمت الموافقة على طلباتهم تم تحديده أساسًا على الحجم النسبى للاتحاد الفيدرالى الجديد، كما انتقل عدد قليل من

(*) من المؤسف أن تعتمد السلطات الألمانية - فى مجال العلاقات الدينية الإسلامية / المسيحية مع هذه الطائفة خاصة، وتهمل الأغلبية المسلمة، وتهمل أيضًا مواقف المؤسسات المرجعية للإسلام كالأزهر الشريف الذى قرر أن القاديانية والأحمدية طائفة خارجة من الدين الإسلامى، وهذا هو موقف المراجع الشيعية أيضًا. ولكن القارئ الكريم يستطيع أن يتفهم معانى الانفتاح والإيجابية التى يطلقونها على هذه الأقلية الخارجة بما يفيد أن ملايين المسلمين الآخرين منغلقون سلبيون، وينبغى أن تقوم الجهات الإسلامية بتصحيح هذا الموقف. (المراجع).

العمال المهاجرين القاطنين فى الجزء الغربى إلى المناطق الصناعية الآهلة بالسكان فى الجزء الشرقي: فى "ليبزج" و"دريسدن" و"هال" و"روستوك"، أصبح بعض هؤلاء المهاجرين من الغرب أصحاب أعمال صغيرة الحجم نسبيًا، وحسب دراسة قام بها مركز الدراسات التركية فى عام (١٩٩٦م)، فإن حوالى ٦١,١ ٪ من أولئك الأتراك أصحاب الأعمال الذين كانوا يمتلكون شركات متوسطة الحجم، كانوا يخططون لفتح أفرع، أو إنشاء مؤسسات جديدة لهم فى الاتحاد الفيدرالى الجديد، [٣] كما تم توظيف آخرين فى شركات التشييد والبناء الكبرى التى تتخذ مقرها فى ألمانيا الغربية، ولها نشاط كبير فى الجزء الشرقى كجزء من سياسة تهدف إلى إحياء حركة الحياة فى الولايات الشرقية التى تم دمجها حديثًا، ومقارنة بالأجزاء الغربية من ألمانيا – حيث تصل نسبة المهاجرين إلى ١٠,٤٪ من إجمالى عدد السكان – تتراوح نسبة المهاجرين فى الجزء الشرقى بين ١,٣ ٪ إلى ٢,١ ٪ من إجمالى عدد السكان، [٤] أضف إلى ذلك أن أغلب هؤلاء المهاجرين من طالبى اللجوء الذين ينتقلون إلى الغرب عندما تسمح الظروف، ونتيجة لذلك لا يوجد مجتمع مسلم واضح، أو بنية تحتية إسلامية واضحة فى الاتحاد الفيدرالى الجديد (الجزء الشرقي)، بما فى ذلك برلين الشرقية نفسها.

لمحة عن الحالين الاقتصادى والاجتماعى:

يواجه المسلمون المهاجرون اليوم مشكلات الاندماج الكامل فى نسيج المجتمع الألمانى، وتعود هذه المشكلات إلى نفور المسلمين الشديد من ثقافة ألمانيا المسيحية،[٥] فإذا كان الدمج يعنى تمثل قيم المجتمع، فإن الدخول فى قيم النظام الاجتماعى المؤسسى يُعد أساسيًا لهذه العملية، وبهذا المعنى يلعب دخول الأطفال والشباب الأجانب إلى النظام التعليمى الألمانى، والتدريب المهنى دورًا حاسمًا فى تحديد مستقبل المجتمع المسلم، على أساس توقعاتهم المهنية وفرصهم فى الدمج فى نسيج المجتمع، ومن ثم فإن القدرة على الحصول على تدريب تعليمى أو مهنى فى إطار الأنظمة القائمة يؤثر تأثيرًا إيجابيًا على عملية الدمج الاجتماعى.

فى مقدورنا أن نرصد النقص فى عدد المنتسبين إلى التعليم الثانوى من بين أبناء المهاجرين رغم اهتمامهم بالتعليم بوجه عام، بدءًا من منتصف الثمانينيات وحتى التسعينيات، على أن أبناء المهاجرين لا يزالون كثرًا فى المدارس الابتدائية والمدارس الخاصة، ولكن عدد المتغيبين من أبناء المهاجرين أكثر من غيرهم، ورغم الزيادة الكبيرة فى عدد طلبة الجامعة من أبناء المهاجرين، فإن الآمال فى وجود وظيفة فى سوق العمل الألمانى تقل بالنسبة للمهاجرين عنها بالنسبة لأبناء الألمان الأصليين.

وفيما يتصل بالتعليم المهنى فإن نسبة المتدربين (المبتدئين) من أبناء المهاجرين أقل بكثير من أبناء الألمان من الفئة العمرية نفسها، ونجد أيضًا أن أكثر من نصف بنات المهاجرين، وما يقرب من نصف الشباب الذكور بين سنى العشرين والثلاثين لم يحصلوا على دبلوم فنى، ويتركز المتدربون من أبناء المهاجرين فى عدد صغير من المهن؛ ففى عام (١٩٩٦م)، فَضَّل ٢٣,٩ ٪ من الشابات المسلمات تلقى تدريبات للعمل فى مجال تصفيف الشعر، كما اختار حوالى ١٣,٢ ٪ منهن العمل كعاملات استقبال فى عيادات الأطباء عمومًا، وأطباء الأسنان خصوصًا، على حين اختار حوالى ١١,٣ ٪ من الشباب التدريب على العمل فى ميكانيكا السيارات، وحوالى ١١,٣ ٪ منهم التدريب على العمل فى مجال الكهرباء.[٦] وتظهر الإحصائيات أيضًا أن نسبة مشاركة الشباب والشابات من أبناء المهاجرين فى النظام التعليمى أقل منها بالنسبة لأبناء الألمان الأصليين، ويُعرف شباب الأتراك بأنهم جماعة كثيرة الشجار؛ فهناك عدد منهم بلا وظائف، وآخرون – وأغلبهم من الشباب – تركوا سوق العمل، ولا يزال عدد كبير منهم يعمل بطريقة متقطعة.

استقر تقسيم سوق العمل فى ألمانيا منذ بداية هجرة العمالة فى الستينيات، وبناءً على هذا فإن العمال المسلمين المهاجرين الذين يعمل أغلبهم فى المناجم والصناعات التحويلية، وهما صناعتان تمران فى الوقت الراهن بظروف اقتصادية صعبة، أصبحت نسبة كبيرة منهم مهددين بفقدان وظائفهم كما حدث فى منتصف الثمانينيات، وخلال الخمسة عشر سنة الأخيرة ارتفع معدل البطالة بين المهاجرين بنسب متفاوتة، وعندما خسر الناس وظائفهم فى قطاعى المناجم والصناعات التحويلية – حيث يعمل أغلب العمال المهاجرين من المسلمين فى العادة – ظهرت وظائف جديدة فى قطاع الخدمات، حصل

الألمان الأصليون على نصيب الأسد من هذه الوظائف، ولم يحصل المهاجرون المسلمون إلا على النزر اليسير منها، ولم يجدوا أمامهم غير الوظائف ذات الأجور المنخفضة كالنظافة والطبخ.

وفى الغالب يتم توظيف المهاجرين على أنهم بدون مهارة أو مهارة متوسطة، والحق أن نقص مهاراتهم يرجع إلى ظروف الاستقدام فى الستينيات، وعدم إتقانهم لغات أجنبية، واعتقادهم فى البداية أنهم سوف يعودون إلى أوطانهم فى أقرب فرصة، على أن الحاجة ازدادت فجأة إلى مزيد من العمال المهرة وغير المهرة فى سوق العمل؛ بسبب متغيرات اقتصادية حدثت فى المجتمع، ومن ثم كان على المسلمين تحسين مهاراتهم المهنية فى أثناء سعيهم إلى التقدم إلى الصفوف الأمامية، ولكن نظام التعليم الألمانى لا يوفر لهم الفرص الكافية لتنمية المهارات المطلوبة.

وهناك عوامل دينية وثقافية تؤثر على اختيار المسلمين للوظائف ووضعهم فى سوق العمل، فارتداء الفتاة الحجاب وهى تبحث عن وظيفة يقلل من فرص المسلمات فى الحصول على عمل، وقد زاد عدد المهاجرين الذين بدؤوا فى تأسيس مشروعاتهم الخاصة بهم زيادة ملحوظة خلال السنوات العشر المنصرمة. ومن هؤلاء عدد كبير من الأتراك والمغاربة والتونسيين واللبنانيين، ونسبة أقل من البوسنيين والألبان. وقد ازداد عدد المنظمات الاقتصادية الإسلامية منذ أواخر الثمانينيات، وأهم هذه المنظمات منظمة رجال الصناعة والمقاولات المستقلين، وفى إطار هذه المنظمة، كون رجال الأعمال المسلمين مجموعة مصالح لتبادل المعلومات والنشاط فى المجالات الثقافية والقضايا المتصلة بالهجرة.

جدول رقم ٢ - ٣

إسهام السكان الأتراك المقيمين فى الاتحاد الأوروبى فى الدخل القومى لعام ١٩٩٨م

	إجمال الدخل القومي باليورو (ملايين)	إسهام الأتراك بالمارك الألمانى (بالملايين)	باليورو (ملايين)	مارك ألمانى (ملايين)
دول الاتحاد الأوروبي (الإجمالى)	٧,٤٧٢,٥	١٤,٦١٤,٩	٥٥,١	١٠٧,٨
بلجيكا	٢٢٣,٦	٤٣٧,٣	١,٤	٢,٧
الدنمارك	١٥٠,٩	٢٩٥,١	٠,٨	١,٥
ألمانيا	١,٩١٠,٣	٣,٧٣٦,٢	٤٠,٢	٧٨,٦
فرنسا	١,٢٧٤,٥	٢،٤٩٢,٧	٤,٠	٧,٨
هولاندا	٣٣٦,٧	٦٥٨,٥	٤,٣	٥,٨
النمسا	١٨٩,٨	٣٧١,٢	٣,١	٦,١
السويد	٢٠٢,٦	٣٦٢,٣	٠,٤	٠,٨
المملكة المتحدة	١,٢٢٠,٤	٢,٣٨٦,٩	٠,٩	١,٨

المصدر: مركز الدراسات التركية (إيسن: ألمانيا)

وقد وصل عدد المهنيين المستقلين حسب أحدث الإحصاءات حوالى ١٢٤،٠٠٠ مهنى يحملون جوازات سفر أجنبية (بما فى ذلك جوازات الاتحاد الأوروبى) فى عام (١٩٨٨) و٢٧٩,٠٠٠ فى عام (١٩٩٨).[٧]فى هذه الفترة نفسها ارتفع عدد المهنيين الأتراك

المستقلين من ٢٨,٠٠٠ إلى ٥١,٠٠٠ وبذلك أصبحوا أكبر مجموعة من رجال الأعمال الأجانب فى ألمانيا، ويُقدر عدد رجال الأعمال الأتراك فى ألمانيا عام (٢٠٠٠م) بحوالى ٥٥,٢٠٠ رجل أعمال، أضف إلى ذلك أن المشروعات التجارية التركية التى كانت تتركز فى البداية على المطاعم ومحلات المواد الغذائية، قد مرت بعملية تنوع، وبحلول عام (١٩٩٩م)، وجدنا أن ٢٠ ٪ من المهنيين الأتراك المستقلين أسسوا لأنفسهم أعمالاً فى ميادين الإنتاج والبناء والحرف وتجارة الجملة، كما أنهم استثمروا أموالهم فى البورصة اتساقًا مع التوجه الاقتصادى الجديد.

ما يقرب من ثلث الأتراك الذى يقطنون ألمانيا نشطون اقتصاديًا؛ أي: أنهم إما موظفون رسميون، أو أصحاب مشروعات خاصة بهم، ويتوزع الثلثان الباقيان على الأسر كأعضاء أحرار فى الأسر التركية، ويصل إسهام الأتراك فى الدخل القومى الألمانى إلى أكثر من ٢ ٪ من إجمالى الدخل القومى الألمانى (انظر الجدول ٢,٣). نفهم من ذلك أن الأتراك المهاجرين إلى ألمانيا أسهموا بحوالى ٧٧,١ بليون مارك فى عام (١٩٩٧م)، وبحوالى٧٨,٦ بليون مارك إلى الدخل القومى الألمانى فى عام (١٩٩٨م)، ورغم الزيادة الطفيفة فى عام (١٩٩٨م)، فإن إسهام الأتراك فى الدخل القومى الألمانى يبقى أقل اتساقًا مع نسبة عددهم إلى إجمالى عدد سكان ألمانيا، وهذه النسبة هى (٢,٦٪).

وهناك عاملان أسهما فى الزيادة الكبيرة فى عدد المهن المستقلة التى أنشأها المهاجرون الأتراك فى ألمانيا:

(١) يتمثل العامل الأول فى التحسن فى مستوى التعليم، مع الزيادة فى عدد طلاب الجامعة بأكثر من ١٢٠٪ بين عامى (١٩٨٨م) و (١٩٩٨م).

(٢) ويتمثل العامل الثانى فى التدهور الذى طرأ على سوق العمل؛ مما دفع المهاجرين إلى المغامرة فى بناء مشروعات خاصة بهم، ويُذكر أن ألمانيا تمتلك أكبر نسبة من المهنيين الأتراك المستقلين من بين أقطار الاتحاد الأوروبى جميعًا، وهى نسبة تصل إلى ٦,٦٪ من إجمالى العاملين.

كانت توجهات الجماعات العرقية الأخرى فى ألمانيا متشابهة، ففى عام (١٩٨٧م) كانت نسبة العمال حوالى ٧٣,٧ ٪ من إجمالى عدد الأجانب فى ألمانيا، وفى عام (١٩٩٨م)، انخفضت النسبة لتصل إلى ٦٠٪، إذ صار عدد المهنيين وأصحاب المشروعات الخاصة أعلى بين الشباب من الأجيال الجديدة الذين حصلوا على تعليم ألمانى، واقترب مستوى المهنيين بين المهاجرين من مستوى غيرهم من المواطنين، رغم أن أغلب المهاجرين ما يزالون يعملون فى الأعمال المتدنية، أو التى لا تحتاج إلى مهارة.

وقد يكون للأهمية المتزايدة والوجود الواضح للتجارة التركية فى ألمانيا أثرٌ إيجابى فى مواقف الألمان تجاه هؤلاء المهاجرين؛ مما قد يغير من النظرة السائدة إلى مشاركتهم فى العملية السياسية للبلد المضيف، ومرد ذلك إلى أن الاعتبارات الاقتصادية تلعب دورًا مهمًا فى تحديد السياسة الغربية والتفكير الغربى، والأتراك فى ألمانيا يُعرفون بالإسلام، ويُعرف الإسلام بهم، ومن المحتمل أن يؤثر تقدمهم فى الاقتصاد والتعليم فى نظرة الناس للإسلام تأثيرًا إيجابيًا.

التطور التنظيمى لشؤون الإسلام وأسبابه:

عندما وصلت الموجة الأولى من العمال المهاجرين إلى ألمانيا، لم يكن بألمانيا مساجد تُذكر؛ لأن عقود الاستقدام لم تشترط وجود مساجد تلبى حاجة المهاجرين الدينية.[8] وفى البداية طالب المسلمون الأتراك بإقامة أماكن للصلاة فى الفنادق التى كانوا يقيمون فيها، وفى المصانع التى كانوا يعملون بها. وكان الأئمة الأوائل – فى البداية – من العمال الذين لم يتلقوا أى تعليم دينى. أخذ هذا الإسلام الباكر طابعًا شعبيًا، يعتمد على خبرة العمال المهاجرين وعاداتهم، ولم يتضمن أية مبادئ دينية محافظة. لم يكن هذا المجتمع الإسلامى الناشئ يضم بين أفراده من كانوا يشتطون فى التدين إلا نادرًا، وفى أثناء فترة الهجرة التركية – خاصة قبل لم شمل الأسر – كان أغلب العمال ينتظمون فى إطار منظمات سياسية وليست دينية، وحين انتقل العمال من الفنادق وبيوت الشباب إلى منازل خاصة بهم فى عام (١٩٧٤م)، ظهرت حاجتهم إلى استقدام أسرهم، وزاد اهتمامهم بالدين،

وطالبوا بأماكن يمارسون فيها شعائر هذا الدين فشُيدت المساجد فى مساحات كانت فى السابق مصانع، أو مبانى مكتبية، وأفنية خلفية، وعندما نزح عدد كبير من الأئمة من تركيا إلى ألمانيا، أداروا هذه المساجد، وعملوا على تلبية حاجات المسلمين الدينية.ثم زادت أهمية الإسلام داخل المجتمع المسلم المهاجر؛ بسبب البنية "الديموغرافية" (السكانية) الجديدة، فقد كثر عدد النساء، وزاد عدد الأطفال، فتعزز الضبط الاجتماعى بين المسلمين الأتراك، وزاد الانتقال من الفنادق إلى مجتمعات متجانسة، ولكن الحرص على السكن فى أماكن آمنة، خوفًا من المجهول، أدى إلى عزلة المجتمع المسلم عن المجتمع الألمانى ككل، والتشدد فى التمسك بالإسلام كوسيلة للحفاظ على هوية المسلمين وقيمهم الثقافية، وقد ظهر هذا التوجه عند المهاجرين الأكبر سنًا.

كان انحسار النمو الاقتصادى فى ألمانيا وما نتج عنه من بطالة من العوامل التى شجعت إنشاء المنظمات الإسلامية، بوضعها غير الرسمى فى مجال الحماية الاجتماعية، ومن ثم: ظهرت وظائف جديدة للإسلام، وطَفِقَتْ تغير وجه الإسلام فى ألمانيا، رغم رغبة المهاجرين المسلمين العارمة فى أن يمارسوا طقوس دينهم، وينقلوها إلى الجيل التالى.

ولكن الهجمات، التى تحركها العنصرية ضد الأتراك، أدّت فى السنوات القليلة الماضية، كإحراق منازل الأتراك الذى حدث فى "مولون" (١٩٩٢م) وفى "سولنجن" (١٩٩٣م)، إلى إذكاء الشعور الدينى بين أفراد المجتمع الإسلامى، واحتجت المنظمات الإسلامية على العنف الموجه ضد الأجانب، وراحوا يتهيئون لحماية مجتمعهم، ومما زاد من رغبة المسلمين فى إنشاء منظماتٍ إسلامية، قلة الاعتراف بالجماعات المهاجرة من الناحية القانونية.

وعلى الصعيد الاجتماعى، فلم يعترف الألمان فى البداية بالمهاجرين الأوائل، ولم يعترفوا أيضًا بالجيل الثانى من المهاجرين، وراحوا ينعتون المهاجرين – على الأقل على المستوى الاجتماعى – بوصف "الأجانب"، ما نتج عن ذلك من مشكلات فى مجالات البطالة والمشاركة السياسية، حتى عندما تغير قانون المواطنة لم تتغير نظرة الأغلبية من الألمان فيما يتصل بمن هو الألمانى القح، وما تعنيه هذه الكلمة، والأكثر من ذلك أن الرأى

العام تحدث ضد ليبرالية قوانين المواطنة، أو إعادة تعريف صفة "الألمانية"، وكانت النتيجة أن السياسة الألمانية – فيما يتصل بالأجانب – لم تتطور حتى الآن إلى حد تقنين وضع المهاجرين، ومن ثم فهى لا تضم فقرات تدين العنصرية، أو تؤيد إتاحة الفرص المتكافئة للمهاجرين، إنها تطلب من المهاجرين أن يكيفوا أوضاعهم مع النظام الاجتماعى الألمانى، كشرط يسبق التمتع بمعاملة متساوية.

ومن العوامل التى قللت أيضًا من مشاركة المهاجرين المسلمين السياسية، الاحتمالات المحدودة أمام المهاجرين لأن يصبحوا نشطين سياسيًا، ويشاركوا فى عمليات اتخاذ القرار، وكذلك عدم توفر سياسة خاصة بدمج المهاجرين، وتمكن المهاجرين الضعيف من اللغة الألمانية، فعملت هذه العوامل على تقوية الميل إلى إنشاء منظمات عرقية ودينية. استطاع المجتمع التركى فى ألمانيا أن يوفر بنية تحتية متنوعة ناطقة بالتركية، بما فى ذلك الجرائد وقنوات التلفاز والتجارة، وقد خلق هذا موقفًا أسفر عن نتيجتين مهمتين: الأولى: أنه طرح خيار الخروج من مجتمع ناطق بالألمانية إلى التقوقع فى مجتمع ناطق بالتركية، الثانية: أنه جعل أتراك ألمانيا أكثر علمًا بقضايا بلادهم الأصلية، وأقل علمًا بقضايا السياسة الألمانية. باختصار: حيث إن أغلبية أتراك ألمانيا لم يعودوا يؤمنون "بأسطورة العودة"، فإن النشاط السياسى يتقدم على أى نشاط فى المنظمات التركية، ورغم كل شىء، تحاول هذه المنظمات رفع وعى هذا المجتمع السياسى، وتناضل من أجل حق الحصول على الجنسية المزدوجة، والتصويت فى الانتخابات التى تمس مجتمعهم، وتكسب اعتراف السلطات بالمنظمات الإسلامية بوصفها مساوية بنظيراتها الألمانية.

أنواع المنظمات الإسلامية وملامحها:

أغلب المنظمات الإسلامية فى ألمانيا لا تزال تعتمد على جمعيات المساجد، وتوجد فى الوقت الراهن حوالى ٢،٢٠٠ جمعية من هذا النوع فى ألمانيا حسب تقديرات المعهد المركزى (أرشيف الإسلام فى ألمانيا)، وأغلب هذه الجمعيات تتبع الفهم التركى للإسلام السنى،[٩] وأغلب هذه الجمعيات لا يمكن التعرف عليها من الخارج، ولها أسماء

مثل: "مركز الثقافة الإسلامية"، أو "الجمعية الثقافية الإسلامية"، ويوجد فى عموم أنحاء ألمانيا ست وستون مسجدًا بُنيت ليكون مسجدًا منذ البداية، وست وعشرون مسجدًا تحت الإنشاء حتى سنة (٢٠٠٠م)، وتوفر المساجد تشكيلة واسعة من الأنشطة والخدمات لروادها، مثل: فصول فى تعليم القرآن الكريم، وفصول فى تعليم الألمانية، وأنشطة رياضية، وحجرات مخصصة للمناسبات، وحجرات تضم الكتب وأشرطة "الفيديو"، ومحلات لبيع البقالة.[١٠]

أغلب المساجد سُنيَّة التوجه، ولكن يُوجد مسجد كبير للشيعة فى "هامبورج"، وترجع أصول هذا المسجد إلى تأسيس مركز للمجتمع الإيرانى فى عام (١٩٥٣م)، وقد تم الانتهاء من بناء المسجد فى التسعينيات، وهو مسجد شُيد ليكون مسجدًا من البداية، وقد بُنى على الطراز الفارسى، وتوجد مساجد قليلة أصغر للشيعة فى مدن أخرى، بالأخص فى برلين، كما استطاعت الجماعة الأحمدية بناء عدد قليل من المساجد على مساحات تم تخصيصها لتكون مساجد من البداية.

تركز المنظمات الإسلامية على التعليم تركيزًا كبيرًا؛ ولذا فإنها تحاول تأسيس المعاهد التعليمية المناسبة، بما فى ذلك المراكز البحثية، وتوفير التسهيلات من أجل تدريب الدعاة والأئمة، بالإضافة إلى ترتيبات ما بعد المدرسة مثل: المساعدة فى حل الواجبات المدرسية، وتدريبات اللغة، ودروس الكومبيوتر، وكثير من المعاهد التعليمية الإسلامية الكبيرة تحاول الحصول على وضع المدارس الخاصة المعترف بها، كذلك تساعد المنظمات الإسلامية على حماية المجتمع المسلم ودعمه، ونقل الثقافة القومية والحفاظ عليها، وتقوية إحساس الأعضاء بالهوية، وتمثيل اهتماماتهم السياسية، وتتصرف كجسر بين المجتمع المسلم والدولة المضيفة.[١١]

إن المسلمين الأتراك هم أكثر الفئات تنظيمًا بين الأقليات العرقية والدينية فى ألمانيا، وحسب دراسة قام بها "مركز الدراسات التركية" مع التركيز على منطقة شمال "الراين – ويستفاليا"، يوجد حوالى ١،٢٢٨ منظمة تُعنى بشؤون المهاجرين ومتوسط عدد أعضاء كلٍ منها ١٣٩ عضوًا.[١٢] وإذا افترضنا أن ثلث المهاجرين الأتراك يعيش فى

هذه الولاية الألمانية، فإن المرء يستطيع تقدير العدد الإجمالى للمنظمات بحوالى ٣,٧٠٠ منظمة فى جميع أنحاء ألمانيا، بها حوالى ٥٠٠,٠٠٠ عضو، منهم ٤٠٪ لهم توجه دينى.

وهناك جماعات عرقية لها مساجدها أيضًا؛ ففى برلين هناك ثمان وخمسين مسجدًا يديره الأتراك، ومسجدان يديرهما الأكراد، وستة مساجد يديرها العرب، ومسجدان يديرهما الباكستانيون أصحاب الطريقة الأحمدية، ومسجد يديره البوسنيون، ومسجد يديره الألبان، وثلاثة مساجد يديرها الألمان. ولا يُوجد مسجدٌ واحدٌ يديره الأفارقة، رغم العدد الكبير من المهاجرين الصوماليين والنيجيريين والسنغاليين، ونستطيع أن نقول: إن أربعة مساجد فقط من هذه المساجد الثمانية والخمسين بُنيت على أساس أنها مساجد منذ البداية، (١٣) وأكبر منظمة إسلامية غير تركية هى "المجلس الإسلامى العالمى" الذى يتخذ مقره فى "فرانكفورت"، وتموله المملكة العربية السعودية، وهذا المجلس لا يقبل غير المنظمات السنية، ويزعم أن لديه ٧٠٠ عضو، وفى التسعينيات أُنشئت "أكاديمية الملك فهد" فى "بون"، وتُعد مركزًا تعليميًا وثقافيًا، والطابع الأساسى فى المعاهد العربية والإيرانية هى أنها أكثر اهتمامًا بالأمور الدينية والثقافية منها بالقضايا ذات المساس بمصالح الكثيرين، كتلك المتعلقة بالهجرة، ومن المنظمات غير التركية أيضًا: "جماعة المسلمين الأحمدية" فى "فرانكفورت"، ويُلاحظ أن البوسنيين والمغاربة أقل تنظيمًا، رغم وجود جمعية إسلامية للبوسنيين.

المنظمات التركية الرئيسة:

تنتظم المنظمات التركية الإسلامية فى عشر جمعيات كبيرة، وأكبر منظمة، وهى تتبع الحكومة التركية: "الاتحاد الإسلامى التركى" التابعة لـ: "المعهد التركى للشؤون الدينية" (DITIB)، وهذا المعهد التركى للشؤون الإسلامية يتكون من ٧٤٠ جمعية من جمعيات المساجد، يخدمها رجال دين يأتون من تركيا، ويتم استبدالهم كل خمسة أعوام. والمنظمة الثانية هي: "منظمة الموقف الوطنى" التى تضم ٢٧٤ جمعية من جمعيات المساجد. وهناك منظمات أخرى منها "السليمانية" التى تضم ٢٩٠ فرعًا، والجمعيات شبه العسكرية التى

تتبع "سماليتن كابلان"، وتضم حوالى خمسين جمعية؛ وهناك الاتحاد الإسلامى التركى، ويضم ١٢٥ جمعية؛ و"جمعية المثاليين التركية" (وتعرف باسم الذئاب الرمادية) وتضم ١٨٠ جمعية، وجمعية الطرق الدينية الفكرية لـ" حركة نوركولك" التى تضم ثلاثين مركزًا تعليميًا، وحديثًا تم إنشاء "الاتحاد الفيدرالى الأوروبى للنظام العالمي"، ويضم عشرين جمعية.

و"النوركولك": حركة صوفية منتشرة عالميًا، وموجهة فكريًا، لها جذور فى الطريقة النقشبندية الصوفية، وترى الحركة نفسها حركة إصلاح دينى تسعى إلى الجمع بين الحداثة والإسلام، ويتراوح عدد أتباعها من ٥٠٠٠ إلى ٦٠٠٠، وهم منتظمون داخل جمعيات المساجد المختلفة. (١٤) غير أن الحركة لا تقيم جمعيات مساجد ولكنها تنشئ مراكز تعليمية، خاصة بالشباب، ويُوجد أيضًا مجتمع من الأتباع لـ "فتح الله جولن"، وهو عالم دين تركى، ويضم مجتمع "جولن" حوالى سبعين جمعية محلية تنظم التدريب والأنشطة الترفيهية، وللحركة قناة تليفزيونية خاصة بها فى تركيا، ويقوم على بثها قمر اصطناعى إلى أوروبا ووسط آسيا، وهناك جرائد كثيرة وصحف تُنشر فى تركيا وألمانيا وفى أماكن كثيرة تنشر فلسفة الجمعية، على أن الحركة تنفى امتلاكها لأية أجندة سياسية.

والعلويون – أيضًا – جماعة إسلامية أخرى كبيرة فى ألمانيا، ولهم منظمتان كبيرتان، وهما: "اتحاد الجماعات العلوية" وتضم خمسًا وتسعين جمعية، والمؤسسة الجمهورية للتعليم والثقافة وتضم عشرين جمعية، (١٥) لا توجد مساجد علوية؛ لأن ممارساتهم الدينية لا تحتاج إليها، وهم يصلون فى مكان يُسمى "جام خانه".

يزعم العلويون أنهم يشكلون ربع عدد المهاجرين الأتراك، على أن جزءًا كبيرًا منهم من الأكراد. وقد بينا – فيما سبق – طبيعة الإسلام التركى المتعددة إلى حد كبير فى ألمانيا، والتى تترواح بين العلمانية الموغلة فى هذا التوجه بين القومية الإسلامية المتشددة وبعض الجمعيات متوجهة ناحية تركيا، على حين هناك جمعيات أخرى ترى دورها أن تساعد المؤمنين فى المجتمع الألمانى بوجه عام، وأغلب المساجد لا تزال تستقبل أئمتها من تركيا، ولكن عدد الأئمة المدربين فى ألمانيا يزداد، ويوجد أيضًا

جماعات هامشية لا تعمل فى تركيا، ولكنها نشطة فى ألمانيا، مثل هذه الجماعات تقدم للجمهور الألمانى وجهًا محافظًا للإسلام، وتوحى بوجود درجة من الطائفية التآمرية، أضف إلى ذلك أنه منذ الثمانينيات أصبح هناك منافسة متزايدة بين المنظمات التركية المختلفة على ولاء المسلمين الأتراك، وصارت جماعات معينة أقل تسامحًا مع التوجهات التى تختلف عن توجهاتها، ولكن هذا الوضع ينطبق فقط على الأتراك.

تشكلت منظمات عن طريق مهاجرين مسلمين آخرين لهم تاريخ قريب من حيث الوصول إلى ألمانيا، موجهة أكثر تجاه أقطارهم الأصلية، وليس هناك تواصل عبر-عرقى بين المسلمين على مستوى المنظمات المستقرة فى المساجد، ولكن هناك تفاعل غير رسمى عبر الخطوط الجيلية، أو المصالح الشخصية للمهاجرين، وهى ليست كثيرة[١٦] تشكل الكثير من المنظمات عبر هذه الخطوط: التبعية الدينية أو حجم الاشتراك فى النشاط السياسى،[١٧] وتوجد نزعات دمج إلى جانب النزاعات الطائفية، ومن الصعب قياس قوتها النسبية.

المنظمات عبر العرقية :

حتى وقت قريب لا توجد منظمة واحدة شاملة تضم جميع المنظمات الإسلامية أو حتى جميع الجمعيات التركية الإسلامية، وفى السنوات القليلة الماضية، يمكننا رصد اتجاه نحو تأسيس مرجعية مركزية يمكنها تمثيل اهتمامات جميع المسلمين، وهذا الاتجاه أسفر عن خلق مجلسين مهمين: "المجلس الإسلامى"، الذى أُنشئ فى نوفمبر عام (١٩٨٦م)، و"المجلس المركزى للمسلمين" الذى أُنشئ فى ديسمبر من عام (١٩٩٤م)، وهذه المنظمات تمثل جماعات عرقية ونزعات دينية مختلفة تتعاون فيما بينها، وهاتان المنظمتان تزعمان أنهما تتحدثان باسم المسلمين الألمان، بما فيهم الذين ليسوا منتظمين فى إطار المنظمات الأعضاء فى كل مجلس.[١٨]

وقد نجح المجلس المركزى الإسلامى فى كسب بعض الاعتراف الرسمى فى السنوات القليلة الماضية من خلال استراتيجيته فى بناء علاقاته العامة الفعالة، رغم أن هذه الاستراتيجية لا تعكس - بالضرورة - الطبيعة التقليدية المحافظة لمنظماتها الأعضاء. وترى المنظمة نفسها جزءًا أساسيًا من المجتمع الألمانى المتعدد الأطياف، وشريكًا فى الحياة الاجتماعية، ومشاركًا فى المناقشات الدينية والثقافية والسياسية، ومرجعية فى المسائل الخاصة بمسلمى ألمانيا. والمجلس المركزى للمسلمين مشغول أيضًا فى أنشطة أرحب خاصة بالمرأة، والحفاظ على البيئة، وحماية الحيوان، إضافة إلى إقامة رياض الأطفال الإسلامية، وفصول الدروس الدينية فى المدارس.

يركز المجلس الإسلامى أكثر على العناية بالمعتقدات والثقافة الإسلامية، وحمايتها، والإجابة على أسئلة تتعلق بالأمور الدينية، وتُدار بنيته الإدارية من قبل رجال الدين، ورئيس المجلس يتخذ لقب "شيخ الإسلام".

ورغم اختلافاتهم ومنافساتهم فإن المنظمات الإسلامية فى ألمانيا تتوافق على عدد من المطالب يتم تقديمها إلى السلطات الألمانية، وأولها: الإقرار بالإسلام كهيئة شرعية عامة؛ والإذن الخاص بالذبح حسب الشريعة الإسلامية، وحث السلطات المحلية على الإذن ببناء مساجد تحصل على ترخيص كونها مسجدًا منذ البداية، أسوة بالمجتمع اليهودى الذى يحصل على مثل هذه التراخيص لبناء معابده، وإدخال مقررات فى الدين الإسلامى فى المدارس.

الجنسية الألمانية والمجتمع الإسلامي:

تعتمد الجنسية الألمانية - تقليديًا - على مبدأ علاقة الدم، وليس على مبدأ مكان المولد، ولكن القانون الجديد للجنسية، الذى ظهر إلى الوجود فى يناير عام (٢٠٠٠م)، أضاف المبدأ المكانى إلى المفهوم الألمانى للجنسية، ومن ثم نرى أن الأطفال الأجانب الذين يُولدون فى ألمانيا يحصلون على الجنسية الألمانية بطريقة آلية، بشرط أن يكون أحد الأبوين قد أقام فى ألمانيا لمدة لا تقل عن ثمانى سنوات، وقد يسرت ألمانيا

الحصول على الجنسية بالنسبة للكبار، ولكن الجنسية المزدوجة أُلغيت بعد مناقشات مطولة وحادة.

ويمكن لهؤلاء المسلمين العمال الذى قدموا إلى ألمانيا للعمل، الحصول على الجنسية بعد ثمانية أعوام من الإقامة، بشرط ألا يكونوا قد حصلوا على إعانة بطالة، أو أية مساعدة اجتماعية أخرى، وقد حُرم اللاجئون المسلمون من حقهم فى اللجوء السياسى الدائم؛ لأن الدولة المضيفة حسب معاهدة جنيف الخاصة باللاجئين، وحسب المادتين ١ و ٢ من الدستور الألمانى تلتزم بحماية حياة اللاجئين وطالبى اللجوء، وبالحفاظ على كرامتهم البشرية، ومن ثم حصل اللاجئون من البوسنة والهرسك على حق الإقامة المؤقتة، وحصل اللاجئون من بلاد مثل: أفغانستان والجزائر – حيث السيطرة على البلاد هناك أمر مشكوك فيه – علىَ حق الإقامة لأسباب إنسانية، أو قانونية فقط، وهذا يعنى: أن هذه الفئة من المهاجرين – بصرف النظر عن مدة إقامتهم فى ألمانيا – سوف يرحلون إلى أقطارهم الأصلية عندما تشعر الحكومة الفيدرالية أن هناك سببًا كافيًا لحرمانهم من حق تمديد إقاماتهم، وحوالى ٥٠ ٪ من طالبى اللجوء فى ألمانيا يقعون تحت هذه الفئة.

إن القوانين التى يتم بها الحصول على الجنسية الألمانية، والسياسة المقَيِّدة لحركة المهاجرين، ليست موجهة بصورة خاصة إلى المسلمين، ورغم ذلك فإن المسلمين أكثر الناس تضررًا من هذه القوانين؛ لأن هذه القوانين لا تسرى إلا على المهاجرين من الأقطار الإسلامية، ولا تسرى على العمال المهاجرين من دول الاتحاد الأوروبى، الذين يستفيدون من الحقوق الممنوحة لمواطنى الاتحاد الأوروبى؛ فلهم حق التصويت فى الانتخابات المحلية، ويتمتعون بحرية الحركة بين أقطار الاتحاد الأوروبى، وهذا الموقف يؤثر على الكثير من مظاهر الحياة اليومية للمسلمين بشكل سلبى، مثلاً: عندما تكون هناك رحلة مدرسية إلى بريطانيا، فإن الأطفال المسلمين وحدهم هم المُطالَبون بتأشيرة دخول، بعكس التلاميذ الألمان والأطفال من دول الاتحاد الأوروبى.

التحديات التى يطرحها الوجود الإسلامى:

تكونت جالية إسلامية كبيرة على مدى العقود الأربعة المنصرمة، ورغم ذلك لا يزال الوجود الإسلامى يطرح عددًا من التحديات أمام المجتمع الألمانى والحكومة الألمانية؛ فالإسلام هو ثالث أكبر الأديان فى ألمانيا بعد الكاثولكية والبروتستانتية، ورغم ذلك -على النقيض منهما - لا يحظى بالاعتراف الرسمى كهيئة شرعية عامة، وهذا يرجع إلى حقيقة فحواها عدم وجود كنيسة رسمية فى الإسلام يمكن الاعتراف بها كممثل لمصالح المسلمين، وقد خلق هذا الموقف قيودًا إدارية كثيرة، حدت من مجال فعل المجتمع الإسلامى، ونتيجة لذلك كثيرًا ما سألت السلطات الألمانية الكنائس المسيحية للإجابة على أسئلة عندها متصلة بالإسلام والمسلمين والتقاليد الإسلامية؛ لأنها وجدت صعوبة فى العثور على ممثل شرعى يتحدث باسم جميع المسلمين، ومن ثم فإن السبب الرسمى فى رفض منح وضع معترف به للإسلام راجع إلى الجدل حول مسألة عدم وجود مؤسسة واحدة رسمية يمكنها أن تمثل جميع المسلمين، ومع أن هذا سبب مفهوم، فإنه لا يبرر الكثير من السياسات التمييزية. على سبيل المثال: رغبة المسلمين فى أكل "اللحم الحلال" تتصادم مع القوانين الألمانية التى تقضى بالرفق بالحيوان، ومن ثم لا يُسمح للمسلمين بالذبح حسب الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن المجتمع اليهودى مُنح معاملة خاصة فيما يتصل بهذه الأمور، وكذلك أشكال الدفن فى المقابر الألمانية لا تتفق مع متطلبات الدين الإسلامى؛ ولذا ظهرت خلافات بين السلطات الإسلامية والمحلية بسبب الصراعات على حقوق استغلال الأرض.

رفضت بعض الجماعات الدينية المسيحية الموافقة على وجود مساجد لها مآذن، وخاصة عندما تكون المآذن أعلى من أبراج الكنائس، وتم الاعتراض أيضًا على "الأذان" من قبل كثير من السكان، وكانت هناك مبادرات محلية ضد بناء المساجد أصلاً. كما أن صلاة المسلمين خمس مرات فى اليوم فى أوقات محددة، يتسبب فى احتكاك فى أماكن العمل، ورغم العدد الكبير للطلبة المسلمين، لا يُوجد ما يناسبهم من مقررات التعليم الدينى، ودروس تعليم القرآن الخاصة هى البديل الوحيد. وفى الوقت الراهن تدرس كثير من المناطق طلبات تقدم بها المسلمون لإدخال دروس دينية فى المدارس، ولكن هذه

القضية لم تجد حلاً حتى الآن، وتُعد مشاركة الطالبات فى الأحداث الرياضية والرحلات الخارجية مصدرًا آخر من مصادر التوتر بين الآباء والمدرسين: يرى الآباء أن الاختلاط بين الجنسين فى بعض المناسبات يخالف شريعة الإسلام، ولا توجد أيضًا قوانين منظمة للسماح للطلاب المسلمين لأن يتخلفوا عن حضور الدروس فى أثناء الإجازات الإسلامية، وارتداء غطاء الرأس (الحجاب) بالنسبة للمسلمات ينتج عنه توتر؛ لأنه يُنظر إليه على أنه عائق أمام تحرير المرأة، وفى عام (١٩٩٩م)، منعت محكمة ألمانية امرأة مسلمة من أن تُقبل ضمن أعضاء هيئة التدريس فى مدرسة؛ لأنها أصرت على ارتداء الحجاب، وكانت الحجة أن المدارس يجب أن تكون محايدة فيما يتصل بأمور العقيدة.

المنظمات الإسلامية .. وأثرها على المفهومات العامة للإسلام:

أكثر المنظمات الإسلامية تطرفًا هى "اتحاد المجتمعات الإسلامية والمحلية" (ICCB)، والمعروفون بأتباع "سيمالتن كابلان". والآن – بعد رحيله – ابنه ميتنMetin ، ويُعتقد أن هذه الجماعة تناضل من أجل ثورة إسلامية فى تركيا أسوة بالمثال الإيرانى، وباستثناء الـ (ICCB)، فإن جميع المنظمات الإسلامية الأخرى تعبر عن استعدادها للحوار مع السلطات الألمانية، رغم أن إخلاصها مشكوك فيه.

والمنظمة الإسلامية الأخرى المهمة فى ألمانيا هى "منظمة الموقف الوطنى للمجتمع الإسلامي" (Islamishce Gemeinschaft Milli Gorus – IGMG–) والتى أُنشئت فى عام (١٩٧٢م)، تحت اسم مختلف، وتعتبر IGMG"" أكبر مجتمع مسلم مستقل فى ألمانيا وأوروبا الغربية، ولديها علاقات حميمة مع حزب الفضيلة المحظور (كان يُسمى: "حزب الرفاه")، ويتهم المكتب الفيدرالى لحماية الدستور (وكالة المخابرات الألمانية الـ BFV) هذه المنظمة بالرغبة فى استبدال الدولة الإسلامية التى تعتمد على القرآن والسنة بالنظام العلمانى فى تركيا بحيث تنطلق الدعوة بعد ذلك إلى سائر أنحاء العالم.

وهناك توجهات إيديولوجية مختلفة بين تنظيمات الجهاد، بعضها ليس له أية صلة معترف بها بحزب سياسى معين، ولا يدلى بأية تصريحات سياسية، رغم أنهم يفضلون

النظام الإسلامى الأصولى، ويرفضون مفهومات الدمج الغربية، ويمكن تعريفهم بأنهم السلفيون الجدد، وآخرون يطالبون بتحويل الدولة إلى دولة إسلامية من خلال آليات سياسية واجتماعية، ويمكن تقسيم هذه الجماعة إلى فئتين: الفئة الأولى هم الذرائعيون والثانية هم الأصوليون، والذرائعيون راغبون فى الوصول إلى حل وسط مع النظام الحاكم، والمشاركة فى الحكم؛ لأنهم يسعون إلى تغييره من داخله؛ وأما الأصوليون فإنهم يرفضون أى شكل من أشكال التعاون، ويدعمون فكرة الثورة. ولما كان الأصوليون يشجعون استخدام العنف، يمكن الإشارة إليهم على أنهم الجهاديون الإسلاميون، وتشير بعض التقارير إلى منظمتى الـ "ICCB" و الـ "IGMG" على أنهما من منظمات الجهاد التركية، كما تشير إلى أنهما يستطيعان - احتماليًا - تعريض النظام الديمقراطى الحر فى ألمانيا للخطر.

استخلاصات ختامية، ونظرة عامة:

هل يمكن للإسلام أن يندمج فى الديمقراطية الألمانية؟

بعد عدة عقود من وجود الإسلام فى بلادهم لم يستطع الإسلام استمالة غالبية الألمان إليه، بل يرون فيه عائقًا أمام دمج المهاجرين الكامل فى المجتمع، وهذا الموقف الرافض من قبل الأغلبية يدفع المسلمين إلى أن يبحثوا عن العزاء فى القيم الثقافية التقليدية، وخاصة فى دينهم، ومن ثم - وردًا على عالم يرونه عنصريًا ويشترط تكيفهم الكامل غير المشروط مع نمط الحياة الذى يعيشه الأغلبية - يصبح الإسلام محور الحياة المهم للهوية فى نظر المسلمين، وأحد آخر الأمثلة لهذه المطالب هو تصريح أحد أعضاء "الحزب المسيحى الديمقراطى" عمدة برلين، والذى نُقل عنه أنه قال: "يجب على الأسر المسلمة التى تعيش فى ألمانيا أن تقر بالقيم الثقافية المسيحية والإنسانية"، ومضى يقول: "وهذا ليس رفضًا للإسلام، ولكنه سعى إلى الحد من الدولة الدينية." [١٩]

جرت مناقشات أيضًا بدأها الاتحاد المسيحى الديمقراطى (CDU)، حول قضية الثقافة القائدة فى ألمانيا، ورغم أنه حتى الـ (CDU) لم يستطع تعريف معنى مصطلح

"الثقافة القائدة" بالضبط، فإنه كان واضحًا أن هناك دوائر معينة داخل الـ (CDU) وخارجه ترغب فى رؤية المهاجرين وهم يقبلون الثقافة الألمانية (Leitkultur) كشرط لبقائهم فى البلاد، ومن ثم شعر المهاجرون بأنهم مضطرون إلى قبول هيمنة الثقافة الألمانية، وأن التسامح معهم مشروط بدرجة قبولهم وإذعانهم لهذه الثقافة الألمانية، وقد دفعت المناقشة حول الـ (Leitkultur) بالمهاجرين لأن يشعروا بعدم الأمان فى ألمانيا، وسعت المناقشة إلى التفرقة بين "الأجانب" الذين يتكيفون مع الثقافة الألمانية، والذين يرفضون الاندماج من جهة، وبين "الأجانب" الذين تستفيد منهم ألمانيا، وأولئك الذين يستفيدون من ألمانيا. ولقد خف هذا الجدل حول الـ (Leitkultur)، رغم وجود إمكانية لظهوره من جديد، ويبدو أن رئيسة "الاتحاد الديمقراطى المسيحى" الـ (CDU)، أنجيلا ميركل تفضل سياسة الاستيعاب الثقافية. (٢٠) وباختصار: سببت المناقشة ضروبًا من الاستياء بين المسلمين المهاجرين، واستغلت بعض التنظيمات الإسلامية والجهادية هذا الاستياء لاستقطاب الأتباع، على أن ظاهرة "المسلم النمطى" لا وجود لها فى ألمانيا؛ ففى سياق السعى إلى الانصهار فى المجتمع الغربى وثقافته، تظهر أنماط جديدة من الإسلام كل فترة، ورغم أن المسلمين هناك يستقبلون أفكارًا، ويحظون بتشجيع بعض الجهاديين فى أقطارهم الأصلية؛ لاعتبارات "براجماتية"، فإنهم يعيدون تفسير هذه الأفكار فى سياق المجتمعات الغربية الصناعية العلمانية، ومن ثم: يكشف تحليل التوجهات الدينية للمجتمعات الإسلامية عن وجود الجماعات الآتية:

- هؤلاء الذى لديهم علاقة بعيدة بالفعل بالإسلام قبل هجرتهم إلى ألمانيا.
- هؤلاء الذين مارسوا معتقدهم قبل أن يهاجروا، ولكنهم أصبحوا علمانيين بالتدريج، وضعفت قناعاتهم الدينية.
- هؤلاء الذين يمارسون معتقدهم دون جذب الكثير من الانتباه.
- هؤلاء الذين تحولوا بشدة إلى الإسلام بعد الهجرة.
- هؤلاء الذين ينضمون بحماس إلى تنظيمات ذات توجهات إسلامية.

ولا يزال المجتمع الألمانى يخفى ألوانًا من التحيزات ضد الإسلام؛ والدليل على ذلك الطريقة التى تتحدث بها وسائل الإعلام الألمانية عن الإسلام والنزعات الإسلامية، والصراعات فى الأقطار الإسلامية، وهى طريقة تشجع التحيز القائم ضد الإسلام وصورته فى أذهان الألمان، وصورة فحواها أن الإسلام دين متطرف متخلف، ويشكل تهديدًا حقيقيًا للحياة الألمانية، وقد شاعت هذه الصورة بين الألمان، فأصبح من الصعب على الأغلبية الألمانية فهم الطبيعة المركبة للدين الإسلامى، بما تنطوى عليه من اعتدال واتفاق مع الحداثة.

ولا يزال النظام الإدارى والسياسى الألمانى يتبع سياسات قصرية وليست حصرية، لم يتغير الموقف الأصلى كثيرًا بعد تشكيل الحكومة الائتلافية من الحزبين: "الاشتراكى الديمقراطى" و"الخضر" فى خريف عام (١٩٩٨م)، ومن ثم كان خفض عدد المهاجرين من أهم هموم السياسة الألمانية فيما يتصل بالأجانب، فالألمان يرون أن المهاجرين يحمّلون الدولة أعباءً مالية حين تضطر إلى نفيهم أو ترحيلهم، فهى ترى أن مسؤوليتها ينبغى أن تقتصر على الإيفاء بحاجات السكان الأصليين، وليس دمج المهاجرين فى المجتمع، وتوفير الحقوق السياسية المتساوية لهم. لم تبدأ الحكومة الألمانية فى تشجيع المهاجرين على الانصهار فى المجتمع الألمانى إلا مؤخرًا، ورغم ذلك ظل عدد الراغبين فى الانصهار فى ألمانيا قليلاً مقارنة بهم فى سائر أقطار أوروبا الغربية؛ جزئيًا لأن عدد المستفيدن من سياسة الانصهار الألمانية قليل، فهى سياسة مبنية أساسًا على فكرة أن "ألمانيا ليست بلاد مهجر"، ويعنى ذلك أن الخيار الأوحد أمام المهاجرين هو أن يقبلوا الثقافة الألمانية بقضها وقضيضها، ويذوبوا فيها ذوبانًا، وقد غيّر الرئيس الفيدرالى "جوهان راو" فى خطابه "خطاب برلين" فى مجلس الثقافات العالمية فى الثانى عشر من مايو عام (٢٠٠٠م) هذا المفهوم، ولكن لا تزال ألمانيا تفتقر إلى سياسة توفر الفرص المتساوية لجميع المقيمين فيها. والحق أن تيسير عملية الانصهار ما كان ليتحقق لولا الضغوط القوية التى مارسها المهاجرون أنفسهم، والوعى الذى أظهره الألمان حين عرفوا أن بلادهم تحتاج إلى المهاجرين لتعزيز نموها الاقتصادى، وهو رأى لا يوافق عليه الألمان جميعًا، ولا يوافق عليه ساسة الألمان جميعًا أيضًا.

باختصار: أصبح فى ألمانيا مجتمعًا متعدد الأعراق، وكان يجب أن يكون المجتمع الألمانى متعدد الثقافات كذلك، ولكن بعض الأحزاب السياسية مثل: "الحزب الديمقراطى المسيحى" يرفض فكرة التعددية الثقافية من أساسها. تقوم سياسة ألمانيا فى الوقت الراهن على مبدأ المساواة فى الواجبات، وهى تطلب من المهاجرين التقيد التام بالقوانين الألمانية، ورغم أن المهاجرين يتقيدون بالقوانين الألمانية كلها، ويدفعون الضرائب، وتسرى عليهم قرارات الحكومة وسياساتها كما تسرى على غيرهم، فإنهم لا يشاركون إلا قليلاً – أو لا يشاركون – فى عملية اتخاذ القرار؛ لأنهم لا يدلون بأصواتهم فى الانتخابات المحلية، ولا يعدون أنفسهم للتمثيل فى هذا الانتخابات. فإذا كان هذا العدد الكبير من المقيمين فى ألمانيا من المهاجرين لا يستطيع التصويت فى الانتخابات، فإن شرعية النظام برمته، وعملية اتخاذ القرار نفسها تحتاج إلى إعادة نظر، وليس من العدل أن تسأل اللاجئين الذين قد يرحلون عن البلاد عندما تطلب منهم الحكومة ذلك، وليس لديهم آمال فى الحصول على الجنسية، أو الإقامة إقامة دائمة، أن يسهموا فى عملية الاستثمار الاقتصادى والعاطفى فى بلاد لا تضيفهم إلا مؤقتًا. نرى أن السياسة الأفضل هى دمج المهاجرين فى المجتمع من خلال السماح لهم بالمشاركة فى العملية السياسية، فمن شأن هذه السياسة أن تشجع المهاجرين الذين يشاركون فى وضع سياسات البلد المضيف، كما يشاركون فى صياغة سياسات بلادهم الأصلية، على أن ينشطوا فى بلادهم الجديدة، ولا يبخلوا عليها بجهودهم.

لا ينبغى أن يكون المستقبل كئيبًا؛ فالعوامل الاقتصادية، بما فى ذلك مظاهر التقدم التى صنعتها الجماعات المهاجرة، قد تغير المواقف والسياسات الألمانية، ولكن هذه التغييرات لا يُحتمل أن تسفر عن الدمج الكامل للجماعات المهاجرة فى المجتمع الألمانى فى المستقبل القريب، فالمجتمع الألمانى قلما يقبل الولاءات المتعددة على المستويات السياسية والمجتمعية كذلك. لن يكون من اليسير أن تتحول البيئة الألمانية إلى بيئة تعددية وديمقراطية حقيقية، لكى يحدث ذلك فإن ألمانيا فى حاجة إلى التصالح مع هويتها، وقبول التحرك نحو الناس بصورة أكبر فى عالم يتجه نحو العولمة بخطى ثابتة واثقة.

وكلمة أخيرة إلى المهاجرين: إن تعدد الولاءات لا يعنى التمزق أو التضارب؛ بالعكس: يمكن للولاءات المتعددة أن يُكمل كلٌ منها الآخر، ويمكن أن تفسح المجال أمام آفاق مختلفة من الانصهار، فى جماعات متباينة سياسيًّا ودينيًّا وثقافيًّا، وعندما يشيع قبول التعددية، وعندما تُسبغ عليها الشرعية، فإن ذلك يمتد - بالضرورة - إلى حال الإسلام والمهاجرين المسلمين.

هوامش الفصل الثانى

(١) هارتموت هيلر، "المسلمون فى ألمانيا"، ص: ١٤-١٨، "على الأرض الأجنبية، فى تاريخ وحاضر مراسم الدفن الإسلامية فى ألمانيا"، تحرير: جرهارد هوب، وجربين جونكر (برلين: زنترم مودرنر أورينت، مركز العلوم الإنسانية فى برلين، مصنف رقم ١١، (١٩٩٦م)، ص: ٤٥-٦٢.

(٢) المعلومات متوافرة لدى المفوضية العليا لإغاثة اللاجئين التابعة للأمم المتحدة على الهاتف.

(٣) "الأتراك كرجال أعمال"، (أبلادن: مركز الدراسات التركية، ١٩٩٦م)، ص: ٧٥.

(٤) تقرير حول وضع الأجانب فى الاتحاد الفيدرالى الألمانى (برلين: مفوضية الحكومة الفيدرالية لقضايا الأجانب، ٢٠٠٠م)، ص: ٢٤٠.

(٥) انظر: بى. أنتز "حوار مع الإسلام" فى كتاب بعنوان: "بنيات الحوار مع المسلمين فى أوروبا" مجلد ٦، تحرير بيتر جراف وبيتر أنتز (فرانكفورت / مين: اللغة والهوية فى أوروبا، ١٩٩٨م).

(٦) تقرير حول التعليم المهنى (بون: وزارة التعليم والبحث العلمى فى ألمانيا، ١٩٩٨م).

(٧) إحصائيات مختارة حول السكان الأتراك والأجانب فى الاتحاد الألمانى (إيسن، مركز الدراسات التركية، ٢٠٠٠م).

(٨) انظر: أندرياس كابهان "الهجرة الإسلامية والبنية العرقية الاجتماعية" في: المساجد والحياة الإسلامية فى برلين" تحرير: جربين جونكر وأندرياس كابهان (برلين، مجلس الشيوخ، ١٩٩٩م)، ص: ٩-١٦.

(٩) "معلومات وحقائق جديدة حول الجمعيات الإسلامية فى الاتحاد الألمانى"، انظر: المعهد الألمانى للأرشيف المركزى، الأرشيف الألمانى الإسلامى: جريدة الإسلام، رقم ٢ / ٢٠٠٠م، ص: ١١٢-١٢١.

(١٠) "المسلمون الأتراك شمال الراين – وستفاليا" (دويسبورغ: مركز الدراسات التركية، ١٩٩٧م)، ص: ١٠٤-١١٥، انظر أيضًا: إيرينا ليفرز، وكريستهولده ثيلكه "بين الدين وتشغيل الشباب" فى جونكر وكابهان: "المساجد الإسلامية والحياة فى برلين"، ص: ٣٠-٣٤.

(١١) انظر: مركز الدراسات التركية "جرد الهياكل والإمكانات الذاتية للمجتمعات الإسلامية المهاجرة من الأصول التركية والكردية والبوسنية وشمال أفريقيا فى شمال الراين ووستفاليا" فى كتاب بعنوان: "التنظيم الذاتى بين المهاجرين الذكور والإناث، تحليل علمي"، دوسلدروف: وزارة العمل وشؤون التنمية المحلية والثقافة والرياضة فى شمال الراين – ويستفاليا، ١٩٩٩م)، ص: ٨٤-٨٥.

(١٢) المصدر السابق، ص: ١٠٦- ١٠٧.

(١٣) انظر: جونكر وكابهان، "المساجد والحياة الإسلامية فى برلين"، ص: ٧٣-٧٤.

(١٤) "المسلمون الأتراك فى شمال الراين – ويستفاليا"، ص: ١٤٨.

(١٥) الأرقام الواردة هنا تعود إلى معلومات وفرتها كل جمعية على حدة.

(١٦) انظر: أولرك بست "المساجد والاتصال مع العالم الخارجى" فى كتاب جونكر وكابهان: "المساجد الإسلامية والحياة فى برلين" ص: ٤٦–٥١.

(١٧) انظر: مركز الدراسات التركية.

(١٨) انظر: "المسلمون الأتراك فى شمال الراين – ويتسفاليا"، انظر أيضًا: تقرير مؤسسة فردرك إلبرت بعنوان: "المنظمات الإسلامية فى ألمانيا"، (بون، ٢٠٠٠م).

(١٩) روجر كوهن، "المحافظون الألمان يعيدون اكتشاف أرض الأجداد" هيرالد تربيون الدولية، العدد (٥)، ديسمبر (٢٠٠٠م).

(٢٠) انظر: أنجيلا ميركل: "النزعة المحافظة فى ألمانيا"، الإيكونومست (٣٠ نوفمبر، ٢٠٠١م).

الفصل الثالث

الإسلام فى المملكة المتحدة

جون رِكْـــس

تقديم:

يُعَدُّ المجتمع المسلم فى المملكة المتحدة من أكبر المجتمعات فى أوروبا، فقد بدأت أول هجرة للمسلمين على نطاق واسع إلى المملكة المتحدة فى أواخر الخمسينيات، وكان أغلب المهاجرين المسلمين من شبه القارة الهندية وقبرص بعد الاضطرابات السياسية فى شبه الجزيرة فى عام (١٩٥٧م)، وكانت حركة المهاجرين سهلة ميسرة فى تلك الموجة؛ لأن دخول بريطانيا، حتى عام (١٩٦٢م)، لم يكن محظورًا على مواطنى المستعمرات البريطانية، ومواطنى الدول الأعضاء فى الكومنولث، وقد أدى تدفق المهاجرين المتزايد خلال حقبة الخمسينيات إلى صدور "قانون الكومنولث" لضبط الهجرة عام (١٩٦٢م)، وقد تسبب هذا القانون — فى البداية — فى زيادة كبيرة فى الهجرة الآسيوية، حيث سعى عدد كبير إلى دخول بريطانيا قبل أن يبدأ الحظر تطبيقًا للقانون، وقد أفادت هذه الهجرات من مؤسسات الجماعة المسلمة فى بريطانيا التى أنشأها المهاجرون الأوائل القادمون — فى الغالب — من البنجاب، و"سيلهيت" فى باكستان الشرقية (بنجلاديش فيما بعد). وتسارع معدل الهجرة من "ميربور" فى بداية الستينيات بعد بناء سد "منكلا" الذى تسبب فى إغراق ٢٥٠ قرية كشميرية، وبعد تطبيق قانون الكومنولث لضبط الهجرة، نزح جميع المهاجرين الجدد إلى بريطانيا فى إطار عمليات لم شمل الأسر. وقد وصل المهاجرون

من باكستان الشرقية (بنجلاديش) فى وقت أسبق من المهاجرين القادمين من باكستان الغربية و"ميربور".

وفى أثناء تلك الفترة كان عدد المهاجرين المسلمين من أفريقيا السوداء قليلاً جدًا، وفى بداية الستينيات أدت سياسات "الأفرقة" فى بلاد مثل كينيا وأوغندا، إلى تدفق الهنود الأفارقة الشرقيين إلى بريطانيا، وعرضت الحكومة البريطانية منح الجنسية لمواطنين معينين من مستعمراتها الأفريقية السابقة، وفى عام (١٩٨٦م) عملت حكومة العمال على الحد من هذا المسلك، ورفضت منح حق الإقامة الفورى لحاملى جواز السفر البريطانى، ولكن هذه السياسة تغيرت عندما بدأ الجنرال عيدى أمين رئيس أوغندا فى اضطهاد الهنود الأفارقة، مجبرًا الحكومة البريطانية على السماح بدخولهم بأعداد كبيرة، ولم يكن هؤلاء المهاجرون جميعًا من المسلمين، بل كان الكثير منهم من السيخ أو الكاثوليك، ولكن بعضهم كان مسلمًا، خاصة أتباع الطريقة الإسماعيلية، وهى طائفة من الشيعة يترأسها الزعيم الدينى المعروف "أغا خان".

وفى أثناء تلك الفترة، قدمت إلى المملكة المتحدة أعداد صغيرة من المهاجرين من ماليزيا والمغرب واليمن، وشهدت فترة أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات تدفقًا للمهاجرين الإيرانيين بسبب اندلاع الثورة الإسلامية، وخلال حقبة الثمانينيات أيضًا قدم إلى المملكة المتحدة كثير من أعضاء الأحزاب السياسية المنشقة فى الدول العربية، وأعضاء الجماعات التى كانت ترزح تحت ضغط حكوماتها، مثل الشيعة فى العراق، وقد خلقت تلك الموجات المتلاحقة من المهاجرين المسلمين، بسبب عوامل مختلفة، مجتمعًا إسلاميًا بريطانيًا غاية فى التنوع، تنتظم فى صفوفه جماعات كثيرة عرقية وطائفية، كما يختلف أفراد هذه الجماعات حسب مستوى تعليمهم وظروفهم الاجتماعية والاقتصادية ودرجة استعداهم للدمج فى نسيج المجتمع البريطانى، بما فى ذلك من حياة سياسية، وكذلك حسب درجة استمرار صلاتهم بأقطارهم الأصلية، ومشاركتهم فى النشاط السياسى الإسلامى.[١]

عدد المسلمين فى بريطانيا ولمحة عن تركيبهم العرقى:

فى البداية نواجه مشكلة أولية عند تقدير عدد المسلمين فى المملكة المتحدة، تتمثل الصعوبة فى حقيقة فحواها أن تعداد السكان البريطانيين لعام (١٩٩١م) لا يتضمن أى سؤال عن الانتماء الدينى، رغم أن القائمين بعملية التعداد كانوا يطلبون من الأفراد الإشارة إلى الجماعة العرقية التى يعتقدون أنهم ينتمون إليها. (٢) وقد اضطر هذا الموقف بعض الباحثين – كمحمد أنور– إلى أن يزعموا أن تقدير عدد المسلمين فى بريطانيا لن يتم إلا باستخدام المعلومات المتاحة عن بلد الميلاد، بالإضافة إلى الإجابات المتوافرة فى تعداد (١٩٩١م) على الأسئلة الخاصة بالأصل العرقى لكل فرد. (٣)

استخدم أنور – فى البداية – المعلومات المتصلة ببلد المولِد، وقدر أنه فى عام (١٩٩١م)، كان يعيش فى بريطانيا ٤٧٦,٠٠٠ نسمة من باكستان، و١٦٠,٠٠٠ نسمة من بنجلادش (انظر الجدول ٣–١)، وقدر أيضًا أن ٢٠٤,٢٤٧ نسمة هو مجموع المسلمين الذين وُلدوا فى أقطار أخرى مثل: تركيا وماليزيا ومصر وليبيا والمغرب وتونس والجزائر والشرق الأوسط ما عدا إسرائيل (انظر الجدول ٣–٢).

وتأسيسًا على هذه الطريقة فى الحساب يمكن القول: إن عدد المسلمين فى بريطانيا فى عام (١٩٩١م)، كان ٨٤٠,٠٠٠ نسمة، ولكن لأن هذه الطريقة فى الحساب لا تذكر الأطفال، استخدم أنور الإجابات التى وردت فى أسئلة تعداد (١٩٩١م) عن الأصل العرقى، وتبين – من خلال هذا الحساب – أن ٢٦٣,٣٩٧ نسمة وُلدوا فى بريطانيا لأبوين باكستانيين، أو أبوين بنجاليين، هذا غير الـ ٦٣٩,٠٠٠ نسمة الذين وُلدوا فى باكستان وبنجلادش، كما تُوجد جماعات مسلمة مستقرة منذ زمن بعيد كاليمنيين، وُلد الكثير من أعضائها فى بريطانيا، ويُقَدِّرُ "أنور" أيضًا أن عدد المسلمين بين الذين اختاروا الأصل الهندى كتبعية عرقية بحوالى ١٣٤,٠٠٠ نسمة، ومن بين المهاجرين القبارصة يُوجد ٤٥,٠٠٠ نسمة يرون أنفسهم قبارصة أتراك. وتأسيسًا على هذا الحساب قَدَّرَ الباحث عدد الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين بحوالى ١,٤٠٦,٠٠٠ نسمة (انظر: جدول ٣–٣).

جدول ٣-١

عدد السكان البريطانيين من أصل باكستانى وبنجلاديشى فى عام ١٩٩١م (بالآلاف)

البلد الأصلى	انجلترا	ويلز	اسكتلندة	المجموع
باكستان	٤٤٩	٦	٢١	٤٧٦
بنجلاديش	١٥٦	٣	١	١٦٠
المجموع	٦٠٥	٩	٢٢	٦٣٦
إجمالى سكان بريطانيا من أصل باكستانى وبنجالى	٤٧،٠٢٦	٢،٨٣٥	٤،٩٩٩	٥٤،٨٦٠

المصدر: مكتب التعداد الإحصائى: تعداد عام ١٩٩١م، (لندن ١٩٩٣م)

وحسب المسح القومى الرابع للأقليات العرقية الذى قام به "طارق مودود" وزملاؤه فى معهد دراسات السياسة فى لندن قرر ٦٪ من الهنود، و ١٥٪ من الآسيويين والأفارقة، و ٩٦٪ من الباكستانيين، و٩٥٪ من البنجاليين أنهم مسلمون. (٤) وعندما طُرح السؤال: "ما مقدار أهمية الدين فى الطريقة التى تعيش بها حياتك؟" أجاب ٧٤ ٪ من أولئك المسلمين بأن الدين فى غاية الأهمية، وكان أولئك المسلمون أيضًا يختلفون إلى دور العبادة أكثر من غيرهم من الجماعات العرقية الأخرى؛ فمنهم ٦٢٪ كانوا يختلفون إلى المساجد مرة واحدة فى الأسبوع على الأقل. غير أن هذه الدراسة لم تتناول الاختلافات بين الباكستانيين والبنجاليين والهنود والأفارقة ومسلمى آسيا من جهة، والجماعات الأخرى مثل الأتراك، والقبارصة الأتراك، واليمنيين من جهة أخرى. فمن الظاهر أن بعض المنتمين إلى الجماعة الأخيرة يميلون إلى اعتبار الدين أقل أهمية فى حياتهم اليومية ويختلفون إلى المساجد بوتيرة أقل من أبناء المجموعة الأخرى، كما يندرج الإيرانيون أيضًا تحت هذه الفئة.

وحسب المعلومات المتاحة نجد أن إجمالى عدد المسلمين البريطانيين يُقدر بحوالى ١,٥ إلى ٢ مليون نسمة – وهذا معناه أن نسبة المسلمين تتراوح بين ٢,٧ و ٦,٣ ٪ من إجمالى عدد سكان بريطانيا البالغ ٥٤,٨٦ نسمة. ولكن بسبب قوة إيمان المسلمين بعقيدتهم الدينية، والتزامهم بتعاليم هذه العقيدة، فإن تأثيرهم الاجتماعى والثقافى أكبر بكثير مما توحى به أعدادهم القليلة.

وتزعم مصادر قريبة من المجتمع الإسلامى أنه يُوجد ما يقرب من ١٠,٠٠٠ مواطن اعتنقوا الإسلام فى بريطانيا، أقل من نصف هؤلاء المسلمين الجدد من البريطانيين البيض، ولا تُوجد إلا جماعة صغيرة من المسلمين البيض فى مدينة "نورويتش". أغلب المهتدين من سود الكاريبى أو من السود البريطانيين؛ وقد اهتدى بعض من هؤلاء المسلمين الجدد إلى الإسلام وهم فى السجن، وقليل من الفئة الأخيرة كونوا فروعًا بريطانية لحركة "أمة الإسلام"(*) الأمريكية.

(*) تعتبر أمة الإسلام (Nation of Islam)، فى الولايات المتحدة الأمريكية، إحدى المنظمات أو القوى الفاعلة فى صفوف السود الأمريكيين، وتكاد تكون أكثرهم نفوذًا بما تملكه من تنظيم وإدارة فاعلة بين المسلمين السود. وهى تُعَدُّ القوة الأكبر فى صفوف المسلمين السود، وإن لم تتوافر معلومات شاملة عن عددهم، ولكنها تبنت الإسلام بمفاهيم خاطئة، غلبت عليها الروح العنصرية، وأطلق عليها اسم "أمة الإسلام". على يد رجل أسود غامض الأصل، اسمه والاس دفارد ظهر فجأة فى ديترويت سنة ١٣٤٥هـ، ثم اختفى فجأة كما ظهر، وحمل لواء الحركة بعده رجل اسمه إليجا محمد، وعلى يديه تأصلت البدع والانحرافات العرقية فى عقيدة هذه المنظمة، ومن أهم عقائد هذه المنظمة :الاعتقاد بتفوق الجنس الأسود على الأبيض، وأن الملاك أسود اللون وأن الشيطان أبيض اللون. يعتقدون أن الإله ليس شيئًا غيبيًا، بل يجب أن يكون متجسدًا فى شخص، وهذا الشخص هو فارد، لذلك الصلاة عندهم عبارة عن قراءة الفاتحة مع التوجه نحو مكة واستحضار صورة فارد فى الذهن. ويعتقدون أيضًا أن إليجا محمد من رسل الله، وكان إليجا محمد لا يؤمن بالغيبيات كلها، وقد فرض عليهم الصوم فى شهر ديسمبر، وألزم أتباعه بدفع ١٠٪ من كل ما يكسبونه لصالح الحركة. ولكن "أمة الإسلام" لم تحقق هذا النمو الكبير فقط لتاريخها الطويل فحسب، فقد تأسست قبل أكثر من سبعين سنة، ولكن هناك جملة عوامل ساعدتها فى هذا النهوض، أبرزها: ما يتعرض له الأمريكيون السود من اضطهاد وعسف وعنصرية وكراهية من الأمريكيين، انظر: الرابط التالي:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%85%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85 (المترجم).

هذا وقد ورث قيادة الحركة، بعد موت إليجا محمد أحد أبنائه الذى تلقى أصول الدين الإسلامى فى العالم العربى، فصحح الكثير من هذه الأفكار العنصرية المذكورة، وعاد بالحركة إلى عقيدة الإسلام الصحيحة إلى حد كبير (وفقه الله). المراجع.

جدول (٣-٢): سكان بريطانيا العظمى، دولة الميلاد (١٩٩١م) (دول مختارة)

دولة الميلاد	العدد
قبرص	٨٤,٠٠٠
تركيا	٢٦,٥٩٧
ماليزيا	٤٣,٥١١
مصر	٢٢,٨٤٩
ليبيا	١٠٤,٦
المغرب	٩,٠٧٣
تونس	٢,٤١٧
الجزائر	٣,٦٧٢
الشرق الأوسط باستثناء إسرائيل	٨٩,٥٢٤
العدد الإجمالى ماخلا القبارصة	٢٠٤,٢٤٧

المصدر: مكتب التعداد والإحصاء ١٩٩١م: الجماعات العرقية وبلاد الميلاد (لندن، ١٩٩٣م)، عن محمد أنور بتصرف: العنصر والانتخابات (كوفنتري: جامعة وريك، مركز بحوث العلاقات الإثنية، ١٩٩٤م).

لمحة اجتماعية واقتصادية:

لا يعطينا تقرير المكتب القومى للإحصاء المعنون "الأقليات العرقية فى تعداد عام (١٩٩١م)، والذى خرج فى عام (١٩٩٧م)، المعلومات الكافية حول أحوال المسلمين البريطانيين الاجتماعية والاقتصادية؛ لأن هذا المسح لا يتضمن السؤال الخاص بالانتماء الدينى أيضًا، ومن ثم لم يتبق أمامنا، للوقوف على الحالة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين

في بريطانيا، إلا استنباطها من مراقبة وضع الباكستانيين والبنجاليين، وأما المعلومات التى يمكن استنباطها عن الجماعات المسلمة الأخرى كالهنود والأتراك والقبارصة الأتراك والماليزيين، فهى معلومات تفتقر إلى الدقة العلمية.

العمالة والبطالة:

يزعم "مودود" وزملاؤه فى بحثهم عن العمالة بين أعضاء المجتمع المسلم فى بريطانيا أن الباكستانيين - وخاصة البنجاليين - لا يزالون أكبر الجاليات المتضررة اجتماعيًّا واقتصاديًّا؛ فمنذ عام (١٩٨٢م)، جرب رجال هاتين المجموعتين بعض التحسن فى مستويات العمالة، إلا أن ذلك لم يكن بالمستوى الكافى. وكان توزيعهم على العمل اليدوى وغيره متجانسًا كالعادة، فالعاملون فى الأعمال اليدوية ضعف العاملين فى الأعمال غير اليدوية، على حين يتقاسم الرجال من البيض هذين النمطين من الوظائف بالتساوى. ويصل عدد الباكستانيين العاملين فى الأعمال التى تتطلب مهارة متوسطة إلى ضعف عدد البيض العاملين فى الأعمال نفسها، فى حين يصل عدد البنجاليين العاملين فى هذه الأعمال إلى خمسة أضعاف عدد البيض، وقد نالت "العمالة الذاتية"(*) من هذه النسبة قليلاً. ولكن نسبة الباكستانيين والبنجاليين الذين يصلحون للعمل كمهنيين ومديرين وموظفين لا تبلغ الثلثين بالمقارنة بعدد البيض الذين يصلحون لهذه المهن، كما لا تبلغ نسبة الذين يصلحون منهم للإشراف على آخرين مقدار النصف بالنسبة إلى البيض، والموظفون لا يحصلون إلا على ثلثى ما يحصل عليه البيض من رواتب، العاملون الذاتيون منهم لا يحصلون إلا على ثلاثة أرباع ما يحصل عليه البيض. (٥)

ويسوق "مودود" وزملاؤه دليلاً آخر على أن العمالة الذاتية تشيع بين الباكستانيين الذكور بنسبة شيوعها بين البيض، على حين لا تصل هذه النسبة بين البنجاليين إلى النصف. ويشيع ما يسمى "العمالة الذاتية" من خلال تشغيل الآخرين؛ أى من يستخدمون

(*) أي: العمالة التى تكتفى بإدارة أعمالها الخاصة (المترجم).

الآخرين في الوظائف دون أن يُستخدموا هم أنفسهم، وهذا النوع من النشاط يرجع أساسًا إلى النسبة العالية من أصحاب المطاعم الذين يستخدمون أنفسهم أيضًا، وقد توقفت نسبة البطالة بين الباكستانيين والبنجاليين في عام (١٩٩٤م) على نسبة ٤٠٪، وهي أعلى نسبة بين جميع أفراد الجماعات العرقية، وأعلى منها بين البيض بمرة ونصف المرة، في الوقت نفسه، ونسبة النساء الباكستانيات اللائي يعملن بأجر هي الثلث مقارنة بنسبة النساء الأخريات، ونسبة النساء البنجاليات اللائي يعملن بأجر هي العشر مقارنة بنسبة النساء من الأعراق الأخرى.

وأكثر من أربعة من بين كل خمسة بيوت باكستانية وبنجالية (أو أربعة أضعاف عدد غير الحاصلين على معاش)، يقل دخلها عن نصف متوسط دخل الفرد السنوي، وفي وقت تعداد عام (١٩٩١م)، كان الباكستانيون والبنجاليون أسوأ حالاً من أية جماعة عرقية أخرى، حتى الجماعات المتضررة كالمهاجرين من أصول كاريبية وهندية، فيما عدا الأفارقة الآسيويين، واجهوا تمييزًا أقل مما واجهه الباكستانيون والبنجاليون، على حين تمكن الصينيون والأفارقة الآسيويون من الوصول إلى صيغة تصالحية مع البيض.

ومن المعلومات غير الموثقة أن القبارصة الأتراك يركزون على تجارة المطاعم (كعاملين ذاتيين) وفي صناعات الغزل والنسيج (كموظفين)، ويتركز الأتراك – وأغلبهم من الأكراد – في المهن المتدنية ذات الدخل المنخفض، شأنهم في ذلك شأن الباكستانيين والبنجاليين، وقد أسهم وضعهم الخطر كمهاجرين في تفاقم الحرج في وضعهم الاقتصادي الضعيف. كما يُوجد عدد كبير من الطلاب المسلمين من ماليزيا وسنغافورة وأجزاء أخرى من دول جنوب شرق آسيا.

المستويات التعليمية :

أظهرت الدراسة التي قام بها "مودود" وآخرون أن ٤٨٪ من الباكستانيين، و ٦٠٪ من البنجاليين لم يتلقوا أي تعليم بالمرة، أو لم يصلوا في مراحل التعليم إلى مرحلة الثانوية العامة، ويعني هذا أن نسبة الأميين وأنصاف الأميين في هذه المجتمعات أعلى منها في

المجتمعات العرقية الأخرى، ومن جهة أخرى كانت نسبة الباكستانيين والبنجاليين الذين حصلوا على مؤهلات من المستوى (أ)(*)، أدنى نسبة بين جميع الأقليات العرقية، أو بنسبة ١٠٪ إلى ٢٠٪ على التوالى، ولكن نسبة الباكستانيين والبنجاليين الذين حصلوا على مؤهلات جامعية (الباكستانيين ١١٪، والبنجاليين ١٠٪) أعلى منها عند أبناء الكاريبى، وتساوى نسبة الحاملين لهذه الشهادات من البيض، رغم أنها أقل بكثير منها بين الصينيين والهنود وآسيويِّى شرق أفريقيا. وكانت نسبة النساء اللائى لم يحصلن على مؤهلات، أو اللائى حصلن على مؤهلات دون المؤهل العادى (الثانوية العامة أو: O-Level) ٦٠٪ بين الباكستانيات، و ٧٣٪ بين البنجاليات، وهى أعلى نسبة بين الأقليات العرقية. كانت أيضًا نسبة الباكستانيات والبنجاليات الحاصلات على تعليم من المستوى "أ" (الثانوية العامة الإنجليزية)، والذين لم يحصلوا على أية مؤهلات ١١٪ بين الباكستانيات و ٧ ٪ بين البنجاليات، وهى أدنى نسبة بين جميع الجماعات (البيض والأقليات)، ويشير التقرير كذلك إلى أن ٧٪ فقط من الباكستانيات يحملن المؤهلات الجامعية، وتصل هذه النسبة بين البنجاليات إلى ٣٪ فقط؛ وهذه نسبة لا تُوجد فى أية جماعة أقلية إلا بين الكاريبيين الذين تصل نسبة النساء اللائى حصلن على مؤهلات جامعية بينهم إلى ٣٪ أيضًا.

وتأسيسًا على هذه المؤشرات يظهر المسلمون فى مستوى أضعف بكثير من الناحية التعليمية من سائر الجماعات، على أن نقص المعلومات الإحصائية فيما يتعلق بالقبارصة الأتراك، والأتراك، والإيرانيين، والعرب، وأبناء جنوب شرق آسيا — وهى جماعات تضم مسلمين — بالإضافة إلى المسلمين الهنود، يجعل الحصول على تقييم موثوق به لظروف المسلمين التعليمية صعبًا. الواضح الآن تمام الوضوح هو المستوى التعليمى المتدنى بين المسلمين الباكستانيين والبنجاليين، والتحسن الملموس فى المستوى التعليمى عند المسلمين القادمين من دول شرق أفريقيا وهم أصلاً من أصول آسيوية.

(*) هو: Advanced Level أى المستوى المتقدم، وهو مؤهل تمنحه المؤسسات التعليمية فى إنجلترا وأيرلندا الشمالية وويلز والكاميرون وسكوتلندا، ومدته عامان، يؤهل الطالب لدخول الجامعة، وهو يعادل شهادة الثانوية العامة عندنا (المترجم).

التوزيع الجغرافى:

لا تتوزع الجماعات المسلمة فى بريطانيا بالتساوى على المناطق المختلفة؛ ولكنهم يتركزون فى عدد قليل من المدن الكبيرة، وحسب "نيلسون" يعيش ما يقرب من نصف مسلمى بريطانيا فى مدينة لندن وضواحيها، (٦) ويعيش أغلب القبارصة الأتراك ونصف البنجاليين فى مناطق الأحياء الفقيرة شرقى لندن، ويعيش أغلب العرب والإيرانيين فى لندن، رغم أن نمط توزيعهم فى المدينة أكثر تنوعًا، ومن المراكز الأخرى التى يعيش فيها المسلمون مدينة "برمنجهام"، حيث يكون المسلمون فيها ٨٪ من إجمالى عدد سكانها، ومدينة "برادفورد" وهى من أعمال يوركشير، وأكثر المسلمين فيها من أصول عرقية. (٧)

الإسكــــان:

تصل نسبة ملاك المنازل أعلى نسبة لها بين الهنود (٨٥٪)، وكذلك الآسيويون الأفارقة (٨٥٪)، ومعهم الباكستانيون (٧٩٪)، على حين تبلغ نسبة ملاك المنازل بين البنجاليين ٤٨٪ فقط، ويحظى البنجاليون بأعلى نسبة بين الذين يعيشون فى بيوت تدعمها الدولة (٣٥٪)، وبين مستأجرى الشقق التابعة لجمعيات الإسكان (١٠٪)، أما نسبة الـ ٦٪ من الباكستانيين والـ (٨ ٪) من البنجاليين الذين يعيشون فى منازل خاصة مستأجرة فلا تختلف كثيرًا عنها عند سائر الجماعات.

ولكن هذه الأرقام التقريبية، لأنماط سكن المسلمين لا تفضى بنا إلى رسم صورة دقيقة لظروف المسلمين السكنية، فيبدو أن ملاك البيوت الآسيويين – على الأقل فى عام (١٩٨١م) – يتمركزون فى أردأ أنواع التجمعات السكنية، وهذا الوضع يرجع – فى جزء منه – إلى التمييز وفى جزء آخر منه إلى رغبة المسلمين فى العيش معًا،(٨) وهذان السببان كانا محل جدل كبير بين الأكاديميين فى تلك الفترة. ويبدو لنا اليوم من المعقول أن نزعم – وقد أفدنا بما استجد من معلومات – وجود عناصر اختيار مهمة أدت إلى تمركز الآسيويين – وجماعات أخرى غيرهم – فى مناطق بعينها، فمن الواضح أن أبناء

هذه الجماعات يريدون أن يظلوا قريبين من جمعياتهم ومعاهدهم ومحلاتهم ومطاعمهم ومراكزهم الدينية، ويبقى الدور الذى تلعبه المساجد هو عامل الجذب الأهم بالنسبة إلى المسلمين.

التقسيمات الطائفية بين السكان المسلمين فى بريطانيا :

الغالبية العظمى من المسلمين فى بريطانيا من أهل السُنَّة (ربما تصل نسبتهم إلى ٨٥٪)، مع وجود نسبة قليلة ولكنها مهمة من الشيعة، كما أن أغلبية الشيعة من الباكستانيين، ويليهم الإيرانيون، ثم العراقيون، ويليهم العرب الآخرون، وشيعة شرق أفريقيا. وينقسم الشيعة فى بريطانيا إلى إثناعشرية وسبعية (الإسماعيلية)(*) وتوجد جماعات أخرى صغيرة لا تكاد تثير اهتمامًا مثل: "جماعة البوراس"، ويرجع توزيع هذه الجماعات الشيعية فى بريطانيا إلى دواعٍ اقتصادية فى المقام الأول، ولا تمثل تحديًا يُذكر للنظام السياسى البريطانى، ولا يُوجد ما يوحد بين هذه الجماعات الشيعية فى بريطانيا أو يجمعها فى نسيج واحد، وهذا ما جعلها لا تمثل أية قوة اجتماعية وسياسية قائمة بذاتها، وينتمى بعضها إلى الطبقة العاملة من المهاجرين الباكستانيين، على حين ينتمى آخرون إلى طبقة التجار، ويدعم جميع الشيعة فى بريطانيا الثورة الإسلامية التى اندلعت فى إيران بقيادة آية الله روح الله الخمينى، وإن كان منهم من لا يؤيد هذه الثورة، وهناك

(*) الإثنا عشرية: هى أكبر الفرق الشيعية، وتُسمى أيضًا بالجعفرية نسبةً إلى الإمام جعفر بن محمد الصادق سادس أئمتهم، يؤمن الاثنا عشرية بوجود اثنى عشر إمامًا معصومًا ومنصوصًا على كل واحد منهم بالإمامة من سابقه، وهؤلاء الأئمة هم: على ابن أبى طالب والحسن بن على والحسين بن على وعلى بن الحسين المعروف بزين العابدين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعلى الرضا، ومحمد الرضا، ومحمد الجواد ، وعلى الهادى، والحسن العسكرى، ومحمد بن الحسن العسكرى، (المهدى المنتظر) الذى وُلد فى أواسط القرن الثالث الهجرى، وهو غائب، ويؤمن الاثنا عشرية بأنه ما زال حيًا وسيخرج ليملأ الدنيا عدلاً وقسطًا بعدما ملئت ظلمًا وجورًا. وأما السبعية، المعروفون بالإسماعيلية، فهم من غلاة الشيعة الذين قرروا فى مذهبهم أن الناطقين بالشرائع وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى وهو سابع الناطقين، وذهبوا إلى أن بين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة معصومون يجب الاقتداء بهم (المترجم)، وهم الستة الأوائل فى الاثناعشرية وسابعهم هو إسماعيل بن جعفر الصادق. والإسماعيلية طائفتان، أكبرها أتباع أغاخان والأخرى هى الإسماعيلية البهرة (المراجع).

من يتجاهلها. ويتعاون المسلمون جميعًا – شيعة وسنة – فى بريطانيا وقت الأزمات التى تجتاح العالم الإسلامى، مثلما حدث حين أصدر الكاتب "سلمان رشدى" روايته التى سماها "آيات شيطانية".

أغلب المسلمين السنة فى بريطانيا من أتباع المذهب الحنفى فى الفقه الإسلامى، وهؤلاء السُّنة يقرون بأهمية العلماء والشريعة الإسلامية فى تنظيم الحياة، ولكنهم أيضًا لا يجدون حرجًا فى التعايش مع الحكومات العلمانية والقوانين العلمانية، فهم – إذن – جماعات تتكيف مع تقلبات الدهر، شعارها الاعتدال وعدم الغلوّ، وقدرتها معروفة على التأقلم مع المجتمعات متعددة الثقافة، شريطة أن تخلى هذه المجتمعات بينها وبين دينها وعقيدتها. ومن المسلمين السنة فى بريطانيا من ينتمون إلى مدارس فكرية مختلفة: مثل أتباع المدرسة "الديوبندية" نسبةً إلى مركز الدراسات الدينية الهندى فى "ديوباند"، ويتمسك أتباع هذا المذهب بمفهوم محافظ للإسلام، وهم أقل تأثرًا بالعقائد الأخرى كالهندوسية، وهناك اتجاه آخر يشيع بين السنة البريطانيين، وهو "المذهب البريلوى"، وأتباعه مثل أتباع مذهب "الديوباندى"، يمثلون جماعة محافظة أيضًا فيما يتعلق بالتعاليم الاجتماعية، ولكن فكرهم الدينى متأثر بالصوفية وبعض العناصر الأخرى؛ فهم يركزون على ترك ملذات الجسد، ويعلقون أهمية كبيرة على الشيوخ الذين يتخذونهم أمثلة على التقى والورع، وهم أيضًا يؤمنون بقدرة هؤلاء الشيوخ على التوسط بينهم وبين الله، وهى معتقدات استمدوها من الفكر الصوفى المتسم بالغلوّ. من الطبيعى– إذن – أن ينتمى أغلب "البريلويون" إلى الطرق الصوفية، وأهمها فى بريطانيا الطريقة "النقشبندية".

وتتسم العلاقات بين أتباع هاتين المدرستين بالتوتر فى أغلب الأحوال؛ لأن "الديوبانديين" يرون أن التقاليد "البريلوية" تقوم على عناصر غريبة عن الإسلام الصحيح. ويزعم فرانسيس روبنسون أن هناك سببًا آخر للتوتر بين الفريقين، فيقول: "فى حين كان "الديوبانديون" يحافظون على الإسلام كما وجدوه فى كتب الحنفية التى ترجع إلى العصور الوسطى، كان "البريلويون" يريدون الحفاظ على الإسلام كما وجدوه فى القرن التاسع عشر فى الهند." (٩) وهناك جماعات أكثر تشددًا من السابقتين من حيث تمسكها بصيغ الإسلام لدى السلف، ومن هذه الجماعات "جماعة أهل الحديث" الذين

يتمسكون بسنة النبى كما جاءت فى الحديث النبوى، ومنها أيضًا "جماعة أهل القرآن"، وهم أكثر تشددًا فى تمسكهم بنصوص القرآن الكريم، ويرفضون الاعتماد على الأحاديث النبوية.

وربما كان اتباع "البريلويين" أكثر من أتباع "الديوبانديين"، ويزعم "البريلويون" أنهم يمثلون الإسلام السُنى الصحيح، وربما كان "الديوبانديون" أكثر حظًا من ناحية امتلاكهم لعدد أكبر من المساجد والمدارس الدينية والمدارسة التعليمية، وهم يتلقون دعمًا قويًا من جماعات التبليغ القوية التى تقع مكاتبها فى مدينة "ديوزبرى" فى شرق "يوركشير" وفى "برى" فى "لانكشير"، وقد سعت الحركة إلى زيادة وتيرة الالتزام الدينى فى الإسلام "الديوباندى"، وقد بدأت جماعة التلبيغ نشاطها فى الهند، ولكنها نشأت فى المغرب، ومن ثم يجد أتباع جماعة التبليغ الهنود أخوة لهم من المغاربة على الساحة الأوروبية.

ولا يجب أن ننسى طائفة أخرى اسمها "الأحمدية" التى تجمع – حسب زعم روبنسون – بين تعاليم الإسلام وتعاليم السيد المسيح وكرشنا والمهدية، و"ميرزا غلام أحمد" هو مؤسس هذه الجماعة فيما بين عامى (١٨٣٩م) و (١٩٠٨م)، وقد تعرض أتباع الطائفة "الأحمدية" للاضطهاد فى باكستان، وكانت عقائدهم الإسلامية محل تشكيك وجدل، [١٠] ورغم ذلك فإن أتباع الطائفة "الأحمدية" يمثلون أغلبية فى بعض المدن الإنجليزية، وينظر المواطنون البريطانيون نظرة إيجابية إلى أتباع الطائفة "الأحمدية"؛ بسبب ميلهم إلى الانتقائية فى الالتزام الدينى، ونظرتهم الحداثية.

الاختلافات الإيديولوجية:

يتميز المجتمع المسلم فى بريطانيا أيضًا – بالإضافة إلى الاختلافات العقدية – بالانقسامات الإيديولوجية والسياسية، وتظهر هذه الانقسامات عبر المحاور الآتية: (١) الإسلام التقليدى فى مواجهة الإسلام التجديدى الذى يُعرف أتباعه بالجماعات الإسلامية و (٢) السلفيون فى مواجهة الحداثيين.

وقد بدأت الحركات الحداثية الإسلامية تظهر فى العالم الإسلامى منذ أوائل القرن التاسع عشر. ولم تكن شبه القارة الهندية بمعزل عن هذه التيارات الحداثية، إذ كانت الحداثة الإسلامية فى شبه القارة الهندية تمثل – فى جزء منها– تسوية ابتدعها مفكرون قياديون وشخصيات عامة مرموقة مع الاحتلال البريطانى، والحضارة الغربية بوجه عام، وكان هؤلاء المفكرون وتلك الشخصيات الكبيرة يسعون إلى نبذ أى مظهر إسلامى لا يتسم بالعلمية أو لا يتسق مع القيم الغربية، كان "السير سيد أحمد خان" والشاعر الفيلسوف "محمد إقبال اللاهورى" من أكبر ممثلى الحداثة الإسلامية الهندية فى ذلك الوقت، وإن كان الشاعر الباكستانى "محمد إقبال" أكثر اعتدالاً فى ذلك.

وتوجد فى بريطانيا اليوم نزعات مماثلة بين مفكرى الطبقة المتوسطة الإسلامية. أنشأ هؤلاء المفكرون جمعياتهم الثقافية الخاصة بهم خارج إطار المساجد، وسعوا إلى تمثيل الثقافة الإسلامية كثقافة جديرة باحترام الغربيين، وينفقون جل وقتهم فى دعم الأعمال الخيرية التى تساعد الطبقة الفقيرة فى المجتمع الإسلامى، ويُعد الكاتب الباكستانى والعلامة والدبلوماسى "أكبر أحمد" من أهم المتحدثين عن هذا التيار، وقد كرس أحمد جهده لجعل الإسلام أكثر تقبلاً وتفهمًا من الناحية الفكرية والسياسية لدى أعضاء النخبة البريطانية. (١١)

ويوجد أيضًا ما يمكن أن نطلق عليه الجناح المتطرف داخل المجتمع المسلم فى بريطانيا. يتعاطف بعض أعضائه مع الحركات الإسلامية المتشددة فى الأقطار الأصلية، وبعض هذه الحركات نشأ فى بريطانيا ومنها حركة تسمى نفسها: "حركة أنصار الشريعة" تحت قيادة أبو حمزة المصرى، وتفيد بعض التقارير أن أعضاء هذه الجماعة ينطلقون من مسجد ساحة "فنسى" فى شمال لندن، وحسب أدبيات الحركة نفسها أنها تأسست فى عام (١٩٩٤م)، عندما استقطبت أعضاء كانوا ينشطون فى أجزاء كثيرة من العالم، خاصة فى أفغانستان والبوسنة. وتهدف هذه الحركة إلى "التخلص من الظلم الذى تسببت فيه القوانين الوضعية، حتى تتمكن البشرية من التمتع بالحرية والنقاء والعدالة بالعيش فى ظل شريعة الله." (١٢)

وجماعة أخرى يمكن أن نقول إن لها نزعات متطرفة وهى جماعة "المهاجرين" التى يقودها "عمر بافري"، وحسب المعلومات التى يمكن الحصول عليها من موقعهم على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، أن "مؤسسيها تعاونوا مع الحركات الإسلامية الأخرى مثل: حزب التحرير، والإخوان المسلمون، والشباب المسلم، والتبليغ،" وهى حركات عملت – ولا تزال تعمل – على إقامة الدولة الإسلامية (الخلافة).(*) وفى بريطانيا يهدفون إلى منع نشر الأفكار الهدامة بين المسلمين وتشجيع اعتناق الإسلام وإن من خلال وسائل مشروعة. (١٣)

كانت بعض هذه الجماعات تنوى إقامة مؤتمر فى سبتمبر (١٩٩٩) تحت عنوان "العلاقة بين الحكام والمحكومين فى دولة الخلافة الإسلامية"، ولكن قاعة ألبرت الملكية، حيث كان سيُعقد المؤتمر، ألغت المؤتمر جزئيًا بسبب الخطابات الحماسية التى كان يلقيها بافرى فى مناسبات أخرى، وأيضًا بسبب الخوف من أن مثل هذه المؤتمرات من شأنها أن تدمر العلاقات العرقية والدينية البينية. ومن بين الجماعات الإسلامية البريطانية من يتعاطف مع هذه الجماعات الإسلامية المتشددة، ومن هؤلاء المتعاطفين: (١) جماعة الجهاد، والتى يُقال: إنها تنضوى تحت قيادة أسامة بن لادن، وكانت مسؤولة عن اغتيال الرئيس أنور السادات فى مصر عام (١٩٨١م)؛ ومنها أيضًا (٢) الجماعة الإسلامية، وهى فرع متطرف من الإخوان المسلمين التى تأسست فى مصر، وهى الجماعة المتهمة بارتكاب الهجمات الإرهابية فى الأقصر عام (١٩٩٧م)؛ و (٣) الجماعة الإسلامية المسلحة، وهى الجماعة التى تنضوى تحت قيادتها أشد العناصر المتطرفة فى الحركة الجزائرية الإسلامية، التى تورطت فى حرب أهلية مع الحكومة هناك. (١٤)

(*) هذا الحكم غير دقيق، وليس صحيحًا إلا بالنسبة إلى أعضاء "حزب التحرير الإسلامي" الذى يدعو إلى إقامة الخلافة بالمملكة المتحدة – كما ورد فى أجزاء متعددة من كتابنا هذا، راجع ص ص: ١٠٦، ١١٦، ١١٧. (المراجع).

التنظيمات الإسلامية الدينية والتعليمية والسياسية:

(أ) المساجد:

تُعد المساجد أهم المؤسسات التى تنتظم حولها حياة الجماعة الإسلامية، وقد ارتبط تطور المساجد بالفترات المختلفة للهجرة الإسلامية، وقد بلغ عدد المساجد المسجلة فى عام (١٩٦٣م) فى بريطانيا ثلاثة عشر مسجدًا، وصل هذا العدد – حسب "نلسون" – إلى ٣٣٨ مسجدًا مسجلاً بحلول عام (١٩٨٥م)، وبلغ هذا العدد ٥٠٠ مسجد مسجلاً مع نهاية الثمانينيات،[١٥] ويزعم هذا الباحث أن عدد المساجد المسجلة وصل إلى ١٠٠٠ مسجد بحلول عام (٢٠٠٠م)، ويوجد فى "برمنجهام" وحدها خمسون مسجدًا، وخمسون مسجدًا آخر فى "براد فورد"، وعلينا هنا أن نفرق بين نوعين من المساجد: المساجد التى تم بناؤها عن قصد (لتكون مساجد منذ البداية)، وهذه يمكن التعرف عليها من مآذنها بالإضافة إلى مظاهر أخرى، والمساجد التى كانت منازلَ وتحولت إلى مساجد، فالمقر الرسمى لجماعة أهل الحديث – مثلاً – كان فى الواقع حمام سباحة سابق، وقد سعى القائمون على المبانى التى تحولت إلى مساجد إلى الحصول على الاعتراف بها من قِبَل المجالس المحلية، ويُقدر عدد المساجد الأصلية اليوم بما يقرب من الثلث، ولكن عددها فى ازدياد مستمر.

وبالإضافة إلى كونها أماكن للعبادة، فإن المساجد تلعب – أيضًا – أدوارًا تعليمية، خاصة توفير دروس القرآن الكريم، وهناك مراكز أخرى كثيرة متقدمة للتعليم الإسلامى ملحقة بالمساجد.

(ب) المؤسسات التعليمية والسياسية:

تضم بعض الحركات الإسلامية منظمات تعليمية وسياسية، ومن أبرز هذه الجماعات "جماعة التبليغ" التى تنتمى إلى المدرسة "الديوباندية"، ويُعرف مركز الجماعة فى

مدينة "ديوزبري" بـ: "دار العلوم".(*) ويُوجد مركز تعليمى آخر لجماعة التبليغ فى بلدة "لانكشير" فى "بري"، وتعمل هذه المنظمة كمركز تعليمى تثقيفى، وكمركز للنشاط الدعوى فى الوقت نفسه، وهو كمركز تعليمى لديه كل مواصفات الجامعة الإسلامية، وكمركز دعوى فإن "جماعة التبليغ" ترسل أعضاءها – وهم غالبًا من الموظفين وأصحاب الأعمال البسيطة – من أجل تنشيط الدعوة إلى الإسلام الصحيح، وإعطاء القدوة الصحيحة عن طريق ممارسة طريقة الإسلام فى الحياة أمام الأوروبيين فى الأقطار التى يذهبون إليها(١٦)، ولا يهدف أتباع "جماعة التبليغ" إلى استقطاب الأنصار من غير المسلمين، ولكنهم يهدفون إلى إعادة إحياء الحياة الدينية التى يعيشها المسلمون، ولا تنشط جماعة التبليغ بين جماعة "البريلويين" بسبب الاختلافات الفكرية الكثيرة.

وبينما تركز جماعة التبليغ على العمل الدينى والتعليمى والدعوى، نجد أن جماعة أخرى تسمى "بعثة المملكة المتحدة الدينية" تتبنى موقفًا ذا طابع سياسى، وتمثل هذه الجماعة الفلسفة والأفكار التى تعتنقها جماعة تُدعى "الجماعة الإسلامية" التى تستمد تعاليمها من أفكار "مولانا المودودي"(**) الذى يُعد أحد الآباء الفكريين المؤسسين للحركة الإسلامية على مستوى العالم.(١٧) وهو لم يدعم فى البداية تأسيس دولة باكستان، رغم أنه كان يدعو إلى فكرة الدولة الإسلامية، وعندما تأسست دولة باكستان سعى إلى جعلها دولة إسلامية، وإقناع قادتها بتطبيق الشريعة.(١٨) والحق أن عقيدة المودودى لم تكن سلفية متزمتة، وإنما كان يركز على الاجتهاد وإعمال العقل، على أن المودودى شغل نفسه بمسألة التنظيم، ومثل الكثير من الأحزاب السياسية فى العالم الثالث، فإن الجماعة الإسلامية قد أنشئت على محاور "شبه لينينية"، كان لينين يقول إنه يريد أن يستقطب إلى حزبه لا هؤلاء

(*) وهو اسم يُستعمل فى بلاد شبه القارة الهندية الثلاثة لكل مدرسة دينية، تيمنًا باسم "مدرسة دار العلوم العليا" فى مصر (المراجع).

(**) هو: الشيخ أبو الأعلى المودودى، وُلد فى مدينة "أورنك آباد" (١٩٠٣–١٩٧٩)، فى ولاية حيدر آباد فى الهند، من أسرة متدينة محافظة اشتهرت بالتدين والثقافة والتصوف. أسس المودودى ما يُعرف بـ "الجماعة الإسلامية فى لاهور" وهى جماعة تسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة دولة الخلافة. حُكم على المودودى بالإعدام فى باكستان، ولكن الضغوط الشعبية حالت دون تنفيذ الحكم، بعدها تقاعد المودودى وتفرغ للدعوة. (المترجم).

الذين يريدون أن يقضوا أوقات الفراغ، ولكن هؤلاء الذين يضحون بحيواتهم كلها من أجل أهداف التنظيم، والجماعة الإسلامية فعلت الشيء نفسه مع أعضائها؛ فلها أعضاء منتشرون يأتمرون بأمرها، وهؤلاء الأعضاء يقعون تحت سيطرة لجنة مركزية تدير المنظمة كلها، وعددهم قليل فى كل مدينة، ولكنهم يحاطون بمجموعة أكبر من الأعضاء يقومون بتعليمهم وتوجيههم من الناحية السياسية.

وهذه المقدرة على التنظيم تجعل من منظمة بعثة المملكة المتحدة الدينية، المرتبطة بالجماعة الإسلامية، منافسًا قويًا لجماعات أخرى تسعى إلى التأثير على المجتمع المسلم كله فى بريطانيا، وتهتم بعثة المملكة المتحدة الدينية بالتعليم أيضًا من خلال كليتها ومركزها البحثى الذى تطلق عليه اسم "المؤسسة الإسلامية" ويقع فى "لسترشاير" ، وقد عرف المركز البحثى بالنشاط فى البحث والنشر، خاصة: فى ترجمة أعمال المودودى، ومن الموضوعات التى تم بحثها فى هذا المركز مسائل الاقتصاد الإسلامى مثل: موقف الإسلام من قروض البنوك، ومسائل سياسية مثل: إقامة الدولة الإسلامية. وبالنسبة لفوائد القروض اقترح المركز على البنوك جملة من الأساليب بحيث تستمر فى إعطاء القروض وأخذ الفوائد دون أن تخرق قواعد الشريعة الإسلامية. وأما الحديث عن الدولة الدينية فكان مشوبًا بالرومانسية فى مجتمع لا يشكل المسلمون فيه غير ٢ أو ٣ ٪ من إجمالى عدد السكان. وربما كان ذلك هو السبب الذى حال بين المنظمة وبين الوصول إلى رأى محدد فى هذا الموضوع، وعلى الصعيد السياسى لا تركز منظمة "بعثة المملكة المتحدة الدينية" على القضية الحساسة الخاصة بطبيعة علاقات المسلمين بالمجتمع الإسلامى الأوسع بصفة عامة، بدلاً من ذلك تركز اهتمامها إما على مشاكل الباكستانيين أو على التنظيم الداخلى للمجتمع المسلم المهاجر.

ومن المؤسسات المهمة الأخرى مؤسسة "أمانة تعليم المسلم" ، وتتركز أنشطة هذه المؤسسة على توفير التعليم الدينى للطلبة المسلمين بالترتيب مع المدارس العامة، ولا يفوتنا أيضًا أن نذكر منظمة اسمها "دعوة الإسلام" التى تركز جل نشاطها على الجالية البنجالية، وتأسست فى عام (١٩٧٦م) استجابة لانفصال بنجلادش عن باكستان وما أعقب ذلك من توترات بين الباكستانيين والبنجاليين.

المعهد الإسلامى:

أُقيم المعهد الإسلامى فى لندن عام (١٩٨٠م)، تتويجًا لجهود صحفى فى جريدة الجارديان يُدعى "كليم صديقي".(*) وقد أعلن، فيما أسماه البيان الإسلامى عام (١٩٩٠م)، أن المسلمين يجب أن يخجلوا من أنفسهم؛ لأنهم جلبوا أبناءهم إلى بلاد مثل بريطانيا، ودعا ذات مرة إلى إقامة البرلمان الإسلامى، ورغم أنه لا يُصنف إلى جانب الشيعة، أو أى من الطوائف المسلمة الأخرى، فقد كان يدعو المسلمين لاتخاذ القدوة من إيران، والتطلع إلى قيادتها، مما عمل على زيادة شعبية المعهد ولفت إليه انتباه وسائل الإعلام، أكثر من الدعم الذى كان يلقاه من المجتمع المسلم فى بريطانيا. كان التحدى الذى شكله "صديقي" أقوى من التحدى الذى طرحته الجماعة الإسلامية وأتباعها البريطانيين، كانت الجماعة الإسلامية أكثر حذرًا حين حرصت على تجنب أى عمل أو تصريح يمكن تفسيره بأنه خيانة للوطن، ورغم التزامهم النظرى بإنشاء دولة إسلامية، فإنهم لم يظهروا ولاءهم لأية دولة أخرى، على النقيض من ذلك، كان صديقى أقل حرصًا، وليس من الممكن أن نتنبأ بمستقبل بيانه الإسلامى، على أن هذا البيان قد آتى أكله بعد وفاة كاتبه، وظهر إلى النور ما يسمى بالبرلمان الإسلامى، وهو شكل من أشكال التعبير عن أنماط من الإسلام أكثر تطرفًا، وعن أفكار تشجع الانفصال التام، أو على الأقل العزلة عن المجتمع البريطانى، وفى النهاية يبدو أن انقسامات حادة، واقتتالاً داخليًا جادًا، هز كيان قيادة المعهد، وكان فألاً سيئًا جنى على مستقبله كمنظمة جادة قادرة على تنمية قاعدة عريضة للدعم فى مجتمع المسلمين البريطانيين. (١٩)

(*) كان الدكتور "كليم صديقي" كاتبًا صحفيًا أصبح بعد هجرته إلى لندن مساعدًا للتحرير فى صحيفة الجارديان. درس فى الجامعات البريطانية، وله الكثير من الكتب والدراسات المهمة منها: "الصراع والأزمة والحرب فى باكستان" (١٩٧٢م)، و"نحو مصير جديد ١٩٧٣م "Towards a New Destiny"). كان "كليم" يدعو إلى انتشار الإسلام العالمى، ومن أهم كتاباته فى هذا الصدد ورقة سماها: "الخطأ والانحراف والتصحيح والتشعب فى الفكر الإسلامى" كتبها بين عامى (١٩٨٩م) و (١٩٩٠م)، وقدم فى هذه الورقة تصورًا لحركة التاريخ الإسلامى وكيف انحرف المسلمون عن الجادة بعد فترة الخلفاء الراشدين، وكيف آل الفكر السياسى الإسلامى إلى الشيعة فى إيران، وماذا فعل المسلمون أمام الأخطار لإقامة الدولة الإسلامية فى بلدانهم، ويُقال: إن الإمام الخمينى نفسه أفاد من هذه الورقة. (المترجم).

مؤسسة الخوئي:

مؤسسة الخوئى منظمة شيعية عراقية سُميت باسم مؤسسها "آية الله الخوئي" الذى عاش فى مدينة النجف فى العراق، وهى تلعب دورًا فكريًّا مهمًّا، وتصدر جريدة تسميها "الحوار".

معهد الدراسات الإسلامية (IIS):

لهذا المعهد صلات قوية مع إيران، ومقره فى لندن، ويهدف هذا المعهد إلى أن يكون معهدًا للبحوث الجادة:

- يهدف هذا المعهد أولاً إلى فحص وتيسير وتنسيق الجهد البحثى فى مجالات التاريخ الإسلامى والأدب والفنون والثقافة والحضارة، بالتعاون الوثيق مع الباحثين المهتمين بالبحوث الجادة فى هذه المجالات.
- وينتوى هذا المعهد تيسير الحوارات والندوات الأكاديمية فى المجالات التى يمكن أن يكون لها أهمية كبيرة بالنسبة لإيران، والشرق الأوسط، وشمال أفريقيا، والأقطار الإسلامية الأخرى، والمجتمعات الإسلامية المستقرة فى أوروبا وأمريكا الشمالية، ويجب أن يتم تحليل هذه القضايا على ضوء سياقاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والثقافية.
- ويساعد المعهد على إقامة، أو دعم، العروض الفنية؛ كالعروض المسرحية والموسيقية.
- ويقيم جسور التعاون مع الجامعات العريقة لإدارة المؤتمرات الأكاديمية الخالصة فى الموضوعات المفيدة.
- ويعمل على تشجيع الحوار بين حضارات العالم وأبيانه المختلفة.

• ويسعى إلى إقامة روابط الاتصال مع الباحثين والعلماء فى المجالات الاجتماعية المختلفة فى أوروبا وأمريكا، ومد جسور التواصل مع المراكز البحثية من أجل الحوار المثمر والصحى بين الباحثين والأكاديميين فى هذه المراكز ونظرائهم الإيرانيين.

وإضافة إلى البحوث والمنشورات، قام معهد الدراسات الإسلامية بتنظيم مؤتمرات مختلفة بالتعاون مع الجامعات الإيرانية والغربية. (٢٠)

مركز إنجلترا الإسلامى:

تأسس هذا المعهد فى عام (١٩٩٥م)، وله صلات وثيقة بدولة إيران أيضًا، ويرأسه "آية الله محسن أراكي"، ويقدم المعهد النصيحة والتعليمات الدينية، ودروسًا فى اللغات (الإنجليزية والعربية والفارسية)، وتدريبات على أشياء أخرى، كما يوفر ممارسة الرياضة والتسهيلات التعليمية والتربوية، وبالإضافة إلى ذلك هناك عدد كبير من المنظمات الإسلامية التى تتعامل مع مظاهر مختلفة من حياة المسلمين فى بريطانيا.

التفاعل بين المسلمين وجهود من أجل إنشاء مؤسسات:

يهيمن الباكستانيون والبنجاليون والهنود على مظاهر الحياة الإسلامية فى بريطانيا، ومن ثم نجد أن مساجدهم ظاهرة فارضة وجودها على أغلب المدن البريطانية، على أن الساحة لا تخلو من مساجد تعنى بأحياء تسكنها جنسيات متباينة الأعراق، ومن أهم هذه المساجد: تلك المساجد التى نجدها فى "ريجنتس بارك" فى لندن، وفى "وكنج"، وقد بُنيت هذه المساجد قبل أن يبدأ تدفق العمال المهاجرين من جنوب آسيا بأعداد كبيرة فى الخمسينيات، وتفى هذه المساجد بحاجة الجماعات المسلمة الصغيرة المهاجرة من الأقطار الأخرى وخاصة البلاد العربية، رغم أن الكثير من الماليزيين يُصَلون فى مؤسسات الجامعة، على حين يملك بعض العمال الآسيويين الأفارقة أماكن العبادة الخاصة بهم، ومن الشائع أن المساجد والمدارس قد انتظمت على أسس عرقية، وهيمن عليها أبناء جنوب آسيا على الإجمال.

وقد نشطت الجهود من أجل تنمية تعاون أكثر، وإشاعة العمل المشترك بين المؤسسات الإسلامية المختلفة، وكانت المنظمة الأم الأولى هي: "اتحاد المنظمات الإسلامية فى المملكة المتحدة وأيرلندا" التى تأسست فى السبعينيات من القرن الماضى، وفى أواسط الثمانينيات تأسس "مجلس المساجد فى المملكة المتحدة وأيرلندا" نتيجة لتشجيع "رابطة العالم الإسلامى" التى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمملكة العربية السعودية، وفى الوقت نفسه تقريبًا أُنشئ "مجلس الأئمة" بالتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية المرتبطة بالدولة الليبية.

ورغم هذه الجهود، لعبت العوامل الآتية دورًا مهمًا فى الحؤول دون الوصول إلى منظمة إسلامية موحدة يمكنها أن تزعم – محقة – أنها تمثل المجتمع المسلم فى بريطانيا، والعوامل هي: التنوع العرقى والطائفى فى المجتمع المسلم، الاختلافات الإيديولوجية والصدام والتنافس فيما بينها، الارتباطات الخارجية، وأخيرًا الطبيعة المحلية للقضايا التى تواجه المجتمع المسلم.

الاندماج فى مقابل العزلة العرقية والثقافية (الكوميونية):

إذا كان الاندماج معناه الحركة فى اتجاه القبول بالقيم والمعتقدات البريطانية، وممارسات البريطانيين فى حياتهم اليومية، وأشكال عبادتهم، فإن الطريق أمام المجتمع المسلم إلى الاندماج فى نسيج المجتمع البريطانى قصير غاية القصر، ولكن المسلمين فى بريطانيا مترددون أحيانًا ومحجمون أحيانًا أخرى؛ لذا كانت حالات الاندماج قليلة نادرة، أبرزها ما شهدناه عند رموز إسلامية من أمثال: "أكبر أحمد"، وهو أستاذ سابق فى الدراسات الباكستانية فى جامعة "كامبردج"، وأصبح بعد انقلاب عام (١٩٩٨م)، المفوض العام لباكستان فى لندن، وراح أحمد يؤكد من خلال الكتابات والمحاضرات على أن الإسلام قادر على مجاراة القيم البريطانية، وقادر على مجاراة قيم الطبقة العليا فى المجتمع البريطانى، وهذا دور قريب الشبه بالدور الذى لعبه الجزائرى "محمد أركون" فى فرنسا؛ ونأى أحمد بنفسه عن الأصولية، وراح يقيم الدليل على أنه إذا استمر التوازن فى باكستان

بين سلطة الحكومة ممثلة فى الزعماء السياسيين التقليديين، وسلطة رجال الدين (الملالي)، فلا خوف على سلطة رجال الدين فى باكستان، ولا على الباكستانيين فى بريطانيا. (٢١)

غير أن هذا الموقف الاندماجي لم يرُق للجماعات المسلمة، وأغلبها جماعات فقيرة ينتمى أعضاؤها إلى طبقة العمال، ففى الوقت الذى يحققون فيه التعايش مع السلطات المحلية، ويشاركون هذه السلطات بعض قيمها، فإنهم يرون فى مجتمعاتهم، وهى مجتمعات تنطلق من المساجد فى أغلب الأحوال، واجهاتهم الحقيقية التى ينتمون إليها. يعيش المسلمون جل حياتهم فى هذه المجتمعات، فى "برمنجهام" و"روشدال" وفى أقصى الجانب الشرقى من مدينة "لندن".

مشاركة المسلمين فى الحياة السياسية فى بريطانيا:

يجب التأكيد على النقطة المهمة التالية قبل تقييم مستوى مشاركة المسلمين البريطانيين فى الحياة الإسلامية البريطانية، وهذه النقطة التى نريد تأكيدها هي: أن بريطانيا بلد فريد بين الأقطار الأوروبية من حيث إن جميع سكان المملكة المتحدة، وأيرلندا ومواطنى دول الكومنولث، لديهم الحق فى التصويت. وكان مواطنو دول الكومنولث – حتى صدور قانون الجنسية لعام (١٩٨٣م)– يحصلون على الجنسية البريطانية بعد القليل من الإجراءات المختصرة، والحق أن الإجراءات كانت سهلة بالنسبة لأغلب المهاجرين إلى بريطانيا حتى منتصف السبعينيات، حصل أغلب مسلمى بريطانيا على الجنسية البريطانية قبل نزوحهم إلى المملكة المتحدة، ولم يكن هذا حال المهاجرين القادمين من غير دول الكومنولث، ومن ثم حين نريد تقييم مستوى المشاركة السياسية للمسلمين البريطانيين فإننا نركز على المهاجرين الآسيويين، والواقع أن مستوى مشاركة البريطانيين الآسيويين فى السياسة البريطانية يُعد مؤشرًا على مدى ولائهم والتزامهم لقيم المجتمع البريطانى، وهذا ما يمكن التأكد منه من خلال إقبالهم على التسجيل فى سجل الناخبين وحجم أصواتهم التى يدلون بها، ومدى مشاركتهم فى اختيار المرشحين للمجالس المحلية والبرلمان الوطنى، وقدرتهم على ترشيح الأعضاء ومساعدتهم على النجاح.

ومن المعروف أن الآسيويين أكثر ميلاً إلى تسجيل أنفسهم فى جداول الانتخابات من البيض، رغم أن هذه الفجوة تضيق يومًا بعد يوم، ومن المعروف أيضًا أن الآسيويين أكثر ميلاً إلى الإدلاء بأصواتهم فى الانتخابات من البيض، خاصة فى المناطق ذات الكثافة السكانية العالية من الآسيويين، وقد اقتصرت الأرقام التى خرج بها "محمد أنور" على الباكستانيين والهنود والبنجاليين بصفة عامة، ولا توجد بيانات مستمدة من بحوث أُجريت تحديدًا على المسلمين داخل الفئة الأكبر.

يشارك الآسيويون - عمومًا - بنشاط كبير فى الحياة السياسية المحلية داخل الأحزاب، ولهم تأثير حاسم فى اختيار المرشحين فى المناطق ذات الكثافة العالية من الآسيويين المسجلين فى جداول الانتخابات، ويُعد المسلمون من بين أكثر الآسيويين نشاطًا من حيث مستوى المشاركة السياسية، ويدعم أغلبهم حزب العمال، إلا أقلية منهم تدعم المحافظين، وقد حدث أن تحول الميزان لصالح حزب المحافظين فى أثناء عقد الثمانينيات حين كثرت الانقسامات داخل حزب العمال، وراح المحافظون يدعون إلى الاهتمام بقيم الأسرة، ولكن ذلك لم يضمن نجاحًا يُذكر للمرشحين الآسيويين والمسلمين المستقلين.

وقد مارس المرشحون المسلمون تأثيرًا كبيرًا على المجالس المحلية التى يسيطر عليها حزب العمال فى لندن والمدن الإقليمية الكبيرة مثل "برمنجهام" و"لستر" و"برادفورد" و"روشدال" و"بولتن" إلى أن تمت لهم السيطرة على رئاسة اللجان المهمة، وهم يدعمون الاتجاهات المعتدلة فى الحزب أو اليمين المعتدل فيه، ومن خلال هذا الموقع يسهمون فى التقليل من التمييز العنصرى والعرقى والدينى، ولكنهم لا يشكلون قوة ضغط آسيوية أو مسلمة متميزة. كما نلاحظ أن أعضاء المجالس المحلية المسلمين يولون اهتمامًا أكبر بقضايا إسلامية خاصة بهم؛ كتمكين الجزارين الذين يقومون بالذبح حسب الشريعة الإسلامية من الحصول على الرخص، أو توفير اللحوم الحلال فى مناسبات معينة، أو السعى إلى الحصول على الرخص لبناء مساجد، أو الحصول على تصريحات برفع الأذان من خلال مكبرات الصوت.

وحسب الباحث محمد أنور كان يُوجد فى بريطانيا ١٣٦ باكستانيًا عضوًا فى المجالس المحلية، رغم أنه لا يُوجد عضوٌ واحدٌ فى البرلمان البريطانى، ويورد "سلوموز" و"باك" الدليل على أن اتحادات التجارة التى يسيطر عليها البيض استخدمت سلطاتها للحد من التمثيل الآسيوى؛ (٢٢) فجميع أعضاء المجالس المحلية تقريبًا كانوا ينتمون إلى حزب العمال، رغم أن الآسيويين القليلين الذين كانوا يميلون إلى حزب المحافظين كانوا نشطين جدًا، وكان العاملون الآسيويون يستجيبون لسياسات حكومة "تاتشر". وبعيدًا عن تلك النزعات "التاتشرية"، فإن كثيرًا من المدن انتخبت عُمَدًا من الآسيويين، ومنها "برادفورد"، حيث كان "محمد عجيب" – وهو عضو نشط فى حزب العمال – أصبح عُمدة فى عام (١٩٨٥م). كان "عجيب" نشطًا فى مجلس مساجد "برادفورد" وهو المجلس الذى كان يبحث عن النهوض بالحياة الاجتماعية للجماعات المسلمة، وعندما أصبح عُمدة ساعد فى أن تُقدَّم الخدمات الدينية للمسلمين فى المساجد.

لم تؤثر انتخابات عام (١٩٨٧م)، التى أسفرت عن نصر كاسح لحزب العمال، على أساليب المسلمين الانتخابية، كان إقبال المسلمين على التسجيل عاليًا، واجتماعاتهم كثيرة، شأنهم فى ذلك شأن البيض، قام أغلب الآسيويين بالتصويت لحزب العمال رغم أن أقلية ليست بالهينة صوتت للمحافظين ومرشحين آخرين، (٢٣) ورغم ذلك كله ظل التمثيل الآسيوى فى البرلمان البريطانى منخفضًا للغاية، وليس هناك تمثيل يُذكر للمسلمين فى مجلس العموم، ويُعد "نادر أحمد" هو العضو الوحيد المسلم فى مجلس اللوردات.

لم يتوفر لدينا إلا القليل من الأبحاث التى تتناول السلوك السياسى للجماعتين المسلمتين غير الآسيويتين وهما: القبارصة الأتراك والأتراك، وتظهر مشكلة انقسام قبرص إلى جزأين بسبب "الاحتلال" التركى واضحة بين جماعة القبارصة الأتراك البريطانية، ولكن هذه الاختلافات لا تتأسس على انقسامات دينية، وليس لدينا معلومات كافية عن الأتراك البريطانيين نستدل بها على أن الصراعات بين الأحزاب الدينية والسياسية المختلفة فى تركيا– وهى خلافات موجودة فى المجتمع التركى فى ألمانيا– موجودة أيضًا بين السكان الأتراك فى بريطانيا؛ ففى بريطانيا ينتمى بعض الأتراك –فى الواقع – إلى الهوية الكردية، وهؤلاء قلة أخفقت فى الحصول على حق اللجوء

السياسى، رغم أنهم استطاعوا الحصول على وضع خاص للإقامة فى بريطانيا، وبين هؤلاء الأكراد من ينتمى إلى حزب العمال الكردى الذى يلعب دورًا سياسيًا مهمًا فى حياة الأكراد، ربما أهم من الدور الذى يلعبه الدين فى حياتهم، ومن ثم من الصعب الوصول إلى استنتاجات حاسمة حول مستوى المشاركة السياسية للمسلمين الأتراك فى النظام السياسى البريطانى(٢٤).

إن النتيجة الإيجابية التى يمكن الخروج بها من مشاركة المسلمين الباكستانيين وغيرهم فى النظام السياسى البريطانى هى: أن هؤلاء الذين حصلوا على الجنسية البريطانية من المسلمين يسعون إلى استثمارها فى التسجيل فى جداول الانتخابات، وفى التصويت والمشاركة فى الأحزاب السياسية البريطانية الكبرى.

الارتباطات الخارجية والولاءات المتصارعة:

السؤال الذى يفرض نفسه كثيرًا هو: ما هى التزامات المسلمين البريطانيين السياسية مع الأقطار الأخرى؟ ومن هنا يبرز سؤال آخر: إلى أى مدى كبرت هذه الالتزامات وتحولت إلى ولاءات،زادت وقويت من خلال المساعدات المالية التى تأتى من الدول الأخرى، خاصة دول الشرق الأوسط الغنية؟ ويتصل بهذا السؤال سؤال آخر ذو شقين: إلى أى مدى تشكل أنشطة بعض المنشقين السياسيين المسلمين والمتطرفين تهديدًا أمنيًا للمجتمع البريطاني؟ وإلى مدى تتسبب هذه التهديدات فى خلق مشكلات دبلوماسية فى العلاقات مع هذه البلاد؟

يمكننا تقسيم الدعم المالى الذى يتلقاه المسلمون البريطانيون إلى قسمين: القسم الأول: يتمثل فى تمويل صيانة المؤسسات الإسلامية كالمساجد وغيرها؛ ويتمثل القسم الثانى: فى الدعم الذى يُستخدم من أجل ممارسة نمط من أنماط النفوذ السياسى على الفئات والجماعات التى تتلقى هذه المعونات. إن جميع الجماعات المسلمة فى بريطانيا تسعى إلى الحصول على النوع الأول من الدعم، ويرون فيه امتدادًا للدعم المالى الذى يسهم به المهاجرون أنفسهم، وهو دعم ترسله جميع دول الشرق الأوسط الرئيسية، وخاصة

المملكة العربية السعودية تليها العراق وسورية ومصر وليبيا، على سبيل المثل: هناك مسجد بناه أتباع الطريقة "الديوباندية" أُقيم حديثًا وسُمي: "مسجد صدام حسين" مما يشير إلى شكل من أشكال التمويل المالى العراقى، كما أن خلافات وصراعات المصالح بين البلدان الإسلامية كانت واضحة فى أثناء حرب الخليج الثانية بين عامى (١٩٩٠م) و(١٩٩١م)، وظهر الصراع واضحًا جليًا بين هذه الأقطار الإسلامية وإيران إبان أزمة سلمان رشدى.

يذهب الجزء الأكبر من التمويل السعودى إلى المساجد الكبيرة، وخاصة المساجد والمؤسسات "الديوباندية"، ويذهب جزء قليل من هذا الدعم السعودى إلى المساجد "البريولية"؛ نظرًا لتوجهها الصوفى، وتلقيها تمويلاً أكبر من الدول ذات النزعات الصوفية. فمثلاً: تساند "جماعة أهل الحديث" فى "برمنجهام" قضية تحرير كشمير، وترتبط "الجماعة الإسلامية" بعلاقات معقدة مع باكستان وبنغلادش وأفغانستان وكشمير التى تمكنت من كسب دعم أقطار إسلامية كثيرة، وقد يذهب جزء من هذا الدعم إلى جمعيات رسمية مثل: "جمعية بعثة المملكة المتحدة الإسلامية"، وتمارس الدول المانحة أيضًا نفوذًا من خلال التعليم الدينى الذى تتبناه؛ فزعيم "جماعة أهل الحديث" يدين بالولاء للمملكة العربية السعودية التى تعلم فيها الفقه والشريعة الإسلامية، رغم العلاقة المعقدة بين السياسة والدين فى السعودية، ففى المملكة العربية السعودية يشيع المذهب الوهابى، ولكن ذلك ليس معناه انتفاء وجود جماعات وهابية متطرفة لا ترضى عن أداء الطبقة الحاكمة وتتهمها بالفساد، ولكن يجوز لنا القول: إن أثر التعليم السعودى فى بريطانيا ليس شاملاً، ولا ينتقل – بالضرورة – إلى نوع من التأييد الأعمى للحكومة السعودية، وهناك جماعات تتلقى تمويلاً سعوديًا ترتبط بمراكز تعليمية فى شبه القارة الهندية، ويأتى أئمتها من هناك فى الأغلب الأعم، فهل تشكل الأقلية المسلمة فى بريطانيا رأس جسر يربط بين هذه الأقلية وأقطار أجنبية، يمكن أن يكون لها تأثير على المجتمع البريطاني؟ الواقع أن البحوث تُظْهر أن تأثير هذه الأقلية فى المجتمع البريطانى معقد، وربما يكون النفوذ السعودى أقواها جميعًا، ومصدر قوة النفوذ السعودى هو الدور الذى لعبته السعودية فى فترة الحرب الباردة، وفيما بعد فى حرب الخليج، مما جعل الدعم

المالى الذى تقدمه يتفوق على المصالح الغربية، وأحيانًا تستخدم دول الشرق الأوسط المجتمع المسلم فى بريطانيا لخدمة مصالحها، وفى الوقت نفسه تصبح بعض الجماعات المسلمة فى بريطانيا منطلقًا للخصوم السياسيين المتطرفين لهذه الدول.

وأحيانًا تتسبب أنشطة هذه الجماعات المسلمة فى مشكلات للحكومة البريطانية، فعلى سبيل المثال: فى أوائل عام (١٩٩٩م)، طلبت الحكومة اليمنية من الحكومة البريطانية أن تسلمها أبو حمزة المصرى زعيم "جماعة حماة الشريعة" التى سبق ذكرها؛ بسبب علاقته بجيش عدن المتورط فى أنشطة انفصالية إرهابية فى اليمن بما فى ذلك خطف مواطنين أجانب، (٣٥) ولكن حكومة المملكة المتحدة لم تستجب لهذا الطلب؛ لأن "المصري" كان يحمل الجنسية البريطانية، ومثال آخر نجده حين اعترضت السعودية على أنشطة المنشق السعودى "محمد آل مسارى"، وطلبت من السلطات البريطانية محاكمته، وجربت السلطات البريطانية حلاً وسطًا بإرساله إلى جزر الكاريبى، ولكن منظمة العفو الدولية تدخلت وحصل على حق البقاء فى إنجلترا مع توقفه التام عن أنشطته ضد المملكة العربية السعودية. (٣٦)

رد فعل المسلمين البريطانيين على التحديات الدولية:

كان صدور كتاب سلمان رشدى "الآيات الشيطانية" فى عام (١٩٨٨م)، صدمة للمسلمين فى جميع أنحاء العالم، ولكن صدمة المسلمين البريطانيين كانت أقوى منها فى أى مكان آخر؛ لأن رشدى، رغم أنه هندى الأصل، كان كاتبًا روائيًا بريطانيًا معروفًا، وخريج المدارس البريطانية، وبصرف النظر عن قيمة الكتاب من الناحية الأدبية، فقد رأى المسلمون فى تناوله للإسلام إهانة للنبى وآل بيته، ومن ثم إهانة لدينهم، وما لبثوا أن أدرجوه فى قائمة طويلة من تراث الكتب المسيئة للإسلام، وقد تسبب صدور الكتاب فى احتجاجات ومظاهرات فى كثير من الأقطار الإسلامية خاصة فى باكستان، وحظرت الحكومة الهندية بيع الكتاب فى الهند. ولكن أكثر ردود الأفعال قوة وإثارة جاءت من إيران حيث أصدر الإمام الخمينى فتوى فحواها أن سلمان رشدى مرتد، ومن ثم يستحق

عقوبة القتل، ولم يفهم المسلمون البريطانيون الفتوى فى إطارها الضيق على أنها تهم القلة القليلة الذين يؤيدون الثورة الإسلامية فى إيران، بل شعر المسلمون جميعًا بالإهانة مما أدى إلى خروج مظاهرات واسعة النطاق ضد الكتاب وصاحبه، وأحرق المتظاهرون نسخًا من الكتاب فى "برادفورد"، وعمد البعض إلى سحب نسخه من الناشرين، وتذكر الناس قانونًا بريطانيًا قديمًا يجرم التجديف فى الدين، ورأى الكثيرون أن عدم تطبيق هذا القانون على سلمان رشدى الآن يُعَدُّ تمييزًا عنصريًا متعمدًا، والحق أن فتوى "الخومينى" لم تلق تأييدًا كبيرًا لدى أئمة المسلمين فى بريطانيا؛ وأغلب الظن أن ذلك يرجع إلى تعليمات تلقاها هؤلاء الأئمة من المملكة العربية السعودية التى لم يكن لها مصلحة فى سياسات يعتنقها القادة الإيرانيون.

ورد بعض المؤمنين بحرية التعبير فى بريطانيا من أمثال: "ملفل براج" و"فيبى ولدن"، ردًا قويًا على العداء الذى أظهره المسلمون لرشدى وكتابه، وطرح هذا الرد تحديًا للحداثيين المسلمين من أمثال: "أكبر أحمد"، الذى بدأ يجاهر بدعم حق رشدى فى حرية التعبير رغم أنه كان يعارض الكتاب.

وأما التحدى الآخر الذى فرض نفسه على المسلمين البريطانيين فى المهجر فرضًا، فهو هجوم صدام حسين على الكويت فى أغسطس من عام (١٩٩٠م)، نادى صدام حسين بالجهاد ليدعم هجومه، وحرض المسلمين البريطانيين على أن يقفوا إلى جانبه، أو على الأقل أن يرفضوا الوقوف إلى جانب التحالف الذى تهيأ لمهاجمته وتمكن من هزيمته فى نهاية الأمر، ولكن لم يُظْهِر أئمة المسلمين فى بريطانيا تأييدًا يُذكر لمغامرة صدام حسين، غير قلة قليلة كانت تحتج على السياسة السعودية ضد صدام، والحق أن نفرًا من أولئك الأئمة راح يؤكد على واجبات المسلمين البريطانيين تجاه الدولة التى أصبحت بلادهم.

لقد كانت أزمة سلمان رشدى إذًا عامل فرقة، أو كانت عاملاً معوقًا لمسيرة المجتمع المسلم فى بريطانيا، ولكن الأزمة نبهت المسلمين إلى أن يكونوا أكثر تنظيمًا من الناحية السياسية.

الجيلان الثانى والثالث من المسلمين فى بريطانيا:

تُظهر الإحصائيات التى يقدمها محمد أنور سنة (١٩٩١م)، أن حوالى ٥١٪ من المنتمين إلى العرق الباكستانى وُلدوا فى بريطانيا، وعلى عكس ذلك فإن أغلب البنجاليين البريطانيين لم يُولدوا فى بريطانيا؛ بل إن هجرتهم إلى الجزر البريطانية حديثة نسبيًا، على أن النسبة تزداد بين الباكستانيين والبنجاليين الذين وُلدوا من أب بريطانى بنسبة واحد على الأقل، مما يساعد على خروج جيل ثالث من المسلمين البريطانيين[٢٧].

وإذا كانت طبيعة الإسلام فى بريطانيا فى المستقبل ستتحدد بوضوح من خلال المسلمين الشباب، فإن السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: إلى أى مدى يؤمن هؤلاء الباكستانيون والبنجاليون الشباب الذين وُلدوا فى بريطانيا بأنهم مسلمون؟ وهل الإسلام الذى نشؤوا فى ظله مختلف عن الإسلام الذى نشأ عليه آباؤهم؟ لا توجد إجابة واحدة مقبولة من الجميع على هذه الأسئلة، ويُذكر أن الباكستانيين والبنجاليين والكشميريين الشباب حين يُسألون عن هويتهم، يقدمون هويتهم الإسلامية أولاً ثم يقدمون هويتهم العرقية ثانيًا، وهذا ليس معناه - بالضرورة - قبولهم لقيم الآباء الإسلامية التقليدية، بل إن التأكيد على الهوية الإسلامية فعل سياسى، ودليل على وجود هوية سياسية بدأت تظهر فى الأفق، وقد زعم بعض المحللين بعد الاضطرابات التى جرت فى عام (١٩٩٦م)، أن الشباب إنما كانوا يتظاهرون ضد نسق القيم الذى كان يؤمن به آباؤهم، وهذا ما نفاه بعض الشباب الباكستانيين الذى تم التحقيق معهم، وقالوا: إنهم غاضبون بسبب فشل آبائهم فى مقاومة التمييز والاضطهاد ضد المسلمين بالقوة الكافية. [٢٨]

ويشير ذلك كله إلى أن الجيلين الثانى والثالث من المسلمين البريطانيين لهم قضاياهم المختلفة، ووجهة نظرهم المختلفة، فى تحديد مستقبلهم، كما أن هذه الأجيال من الشباب لا تهتم بكثرة الاختلاف إلى المساجد والمواظبة على الصلاة، قدر اهتمامها بالتأكيد على القيم الإسلامية السياسية، ومن ثم يمثل الشباب المسلم النشط نزعة تحديثية جديدة فى بريطانيا المعاصرة، ويرى هؤلاء الشباب أن الإسلام الذى يدينون به هو هويتهم، وهو المجال الأفضل لنشاطهم السياسى، وليس لونَهم أو عِرقهم أو بلدهم الأصلى.

المسلمون فى مجتمع متعدد الثقافات:

رغم المشاركة المتزايدة للمسلمين فى الحياة البريطانية العامة،فإن سؤالاً كبيرًا يطرح نفسه ويحتاج إلى إجابة واضحة، وهذا السؤال هو: هل يُتَوقع من المسلمين، الاندماج فى المجتمع البريطانى الحالى، وإلى أى مدى يمكن أن يسهم المسلمون إذا اندمجوا فى تنمية مجتمع مثالى يقوم على تعدد الثقافات؟ ولنأخذ فى الحسبان أن هذا المجتمع المثالى متعددَ الثقافات لا يروق لكثير من البريطانيين أنفسهم، والواقع أن هناك قدرًا كبيرًا من العنصرية الموجهة ضد كل أصحاب البشرة الملونة، وتُظهر بعض الدراسات أن المسلمين يعانون فعلاً من تمييز عنصرى ودينى، كما يظهر من نتائج توصلت إليها دراسة قامت بها مؤسسة "رينميد ترست"، ونشرتها فى عام (١٩٩٧م)، تحت عنوان "الخوف من الإسلام: التحدى الذى يواجه الجميع."[٢٩] وتشير هذه الدراسة إلى أن المسلمين يتعرضون فعلاً للتهميش والتحرش والعنف الجسدى، وأخطر ما تشير إليه الدراسة هو ذلك الخوف الشديد من الإسلام الذى يسيطر على المفكرين والدوائر الدينية والصحفيين.

وحتى أولئك الذين يقبلون طبيعة المجتمع البريطانى متعدد الثقافة، لا يؤمنون – بالضرورة – بالمعاملة المتساوية لجميع الجماعات، ولا تعنى التعددية الثقافية لدى الكثير من البريطانيين أكثر من الإقرار بحقيقة فحواها أن كثيرًا من الناس ذوى الصفات الجسمية والثقافية المغايرة يروحون ويجيئون فى شوارع بريطانيا، وهؤلاء لا يعرفون – أو لا يريدون أن يعرفوا – كيفية التعامل مع هذه الجماعات المغايرة، وكيف ينبغى أن يكون الموقف من ثقافة هذه الجماعات، ونضرب لذلك مثلاً: موقف "راى هونفورد" ناظر مدرسة فى "برادفورد"، وأغلب طلابها من أبناء الطبقة العاملة؛ رفض "هونفورد"، وهو من أنصار حزب المحافظين، فى الثمانينيات تنفيذ سياسة المدينة التى تتبنى التعددية الثقافية، ففى الوقت الذى كان يقر فيه بأن التعددية الثقافية حقيقة واقعة، أصر على أن ثقافة الباكستانيين أدنى من ثقافة البريطانيين البيض، ووصفت رئيسة الوزراء البريطانية "مارجريت تاتشر" "هونفورد" بأنه مفكر مهم، ووجهت إليه الدعوة لزيارة قصر "داوننج ستريت" للتشاور.[٣٠]

وعلى النقيض من هذا التفسير للتعددية الثقافية حاول البعض إيجاد نسخة معدلة بديلة، وهذه النسخة المعدلة البديلة تضمن – على حد قول "دانيال جولى" – "إفساح مكان للمسلمين فى المجتمع البريطانى،" (٣١) وهذه فكرة تبناها وزير الداخلية "رو جنكنز"، الذى عرَّفها فى عام (١٩٩٦م)، بأنها "عملية تسوية، أو عملية دمج تقوم على أساس التعددية الثقافية فى جوٍّ من التسامح المتبادل." (٣٢)

ويمضى المؤلف قائلاً: إن نجاح التفسير التقدمى للتعددية يعتمد على إدراك الفرق بين المجالين: الخاص والعام. على أن الإدراك شىء والواقع العملى شىء آخر؛ فمن الصعب الحفاظ على هذا الفرق فى الحياة العملية؛ على الأقل لأن النظام التعليمى لا يتسع للمجالين، فمهمة التنشئة الاجتماعية الأولية مجال تتنافس فيه المدرسة الابتدائية والمجتمع المحلى، وهذا قد ينطوى على بعض المشكلات، وتظهر المشكلات الأكثر صعوبة فى المدرسة الثانوية، حيث يواجه الطلاب العالم الحديث القائم على اقتصاد السوق، وهو عالم قد يهدد قيم بعض الشباب المسلم التقليدى؛ فالمسلمون فى العادة أكثر اهتمامًا بضمان أن تخصص المدارس وقتًا للصلاة، وأن تحترم الزى الإسلامى، وألا تطلب من الفتيات الاشتراك فى دروس السباحة.

ويوجه المجتمع المسلم فى بريطانيا أيضًا دعمًا قويًا لفكرة فصل البنين عن البنات فى التعليم، وقد استبقت بعض السلطات المحلية اعتراض بعض الجماعات المسلمة فيما يتصل بهذه القضايا، فأقدمت على تقديم إرشادات فى المدارس ذات الأكثرية المسلمة، مما قلل من الطلب على انفصال البنين عن البنات. لقد تم اختيار عدد قليل من المدارس التى فصلت البنين عن البنات؛ لتلقى دعم الحكومة المالى أسوة بالمدارس اليهودية والكاثوليكية والمسيحية الأخرى، بشرط أن تخضع للتفتيش من قبل السلطات الحكومية. ورغم ذلك فإن المدارس الإسلامية الخاصة أقل تعرضًا لمثل هذا التفتيش، وفى عدد قليل من المدارس يبدو أن إعداد التلاميذ يجرى على أساس أنهم سيعيشون فى مجتمع مسلم لا يُوجد فى بريطانيا، وقد يرسل بعض الآباء أبناءهم إلى أقطارهم الأصلية لأغراض تعليمية مما يخلق أيضًا مشكلات فى المدارس.

على أن هناك جهودًا تُبذل لجعل التعددية الثقافية واقعًا مقبولاً في بريطانيا، وقد بينت أنا و"يوسف صمد" فيما كتبناه أن سياسات التعدد الثقافى بدأ تنفيذها فى "برمنجهام" و"برادفورد."[٣٣] ففى "برمنجهام" اقترح قسم الفرص المتكافئة بالمجلس المحلى نظامًا معقدًا من أجل الأقليات العرقية، تضمن إقامة هيئة استشارية دائمة، منظمة أو تحت إشرافها يتم تمويل عدد من الجماعات المختلفة، ومساعدتها على الاشتراك فى الحكم المحلى، وقد تكون هذه الجماعات علمانية، أو جماعات دينية منفصلة. [٣٤] وفى "برادفورد" يحق لمجلس المساجد، الذى أنشأته السلطات المحلية بالاشتراك مع ممثلى المجتمع المسلم، إسداء النصح للمجلس المحلى فى الأمور الدينية والثقافية، والعمل – فى الوقت نفسه – على تنمية النزوع نحو المساواة فى مجالات مثل العمالة والإسكان والتعليم، أكثر الشخصيات نشاطًا فى المجلس المحلى هو "محمد عجيب" الذى أصبح عمدة "برادفورد" بدرجة لورد، وقد أظهر "يوسف صمد" فى بحثه: أن هذه المساواة وذلك التعدد الثقافى قد واجها تهديدًا خطيرًا فى أثناء حكم المحافظين، الذين قرروا خفض التمويل المالى، ويرى "يوسف صمد" وآخرون من الباحثين فى مدن أخرى أن الالتزام بسياسة التعدد الثقافى جزء من سياسة عامة ترى أن إتاحة الفرص المتساوية نوع من التنمية الاجتماعية، وقد واجهت سياسة الالتزام بالتعدد الثقافى نكسة فى أثناء العهد التاتشرى؛ نظرًا لعدم توفر التمويل اللازم لدفعها إلى الأمام.

على أن خلق مجتمع متعدد ثقافيًا يتطلب، كما يقرر "رنيميد ترست" فى بحثه، أكثر من التدخل الحكومى. إن هذا المجتمع لا يتحقق إلا عن طريق تغيير المواقف الشعبية، واستحداث آليات للتعاون والتراضى بين المسلمين وباقى فئات المجتمع.

وقد أظهرت الاضطرابات التى اندلعت فى شمال إنجلترا (فى أولدهام وبرادفورد وبيرنلى)، وشارك فيها المسلمون فى ربيع وصيف عام (٢٠٠١م)، بالإضافة إلى التصريحات المعادية للأجانب والمسلمين بنوع خاص، التى أدلى بها زعماء الحزب القومى البريطانى، وحققت نجاحًا متواضعًا فى آخر انتخابات برلمانية، أظهرت أن مهمة تغيير المواقف لدى كلا الجانبين مهمة شاقة عسيرة [٣٥].

نتائج ختامية :

إن الإسلام فى المملكة المتحدة ظاهرة تتميز بالتنوع وتعدد الأوجه؛ لأنها ظاهرة متشعبة عبر محاور عرقية وطائفية وإيديولوجية. وهناك رغبة لدى بعض المسلمين فى الاندماج فى المجتمع البريطانى، على حين تتنازع البعض الآخر ميول إيديولوجية وطائفية، وهناك جناح متطرف داخل المجتمع المسلم فى بريطانيا، ولكن هذا لا يجعلنا نستخدم مصطلح "أصولى" لنطلقه على المجتمع المسلم كله، وهناك أيضًا نسبة من المسلمين تتطلع إلى الحداثة إلى جانب الحفاظ على القيم الأصلية، إن ما يميز المجتمع البريطانى المسلم – أو بالأحرى الباكستانى – ومن ذلك النشاط الذى يتميز به أعضاء هذا المجتمع، والذى جعل منهم فئة مؤثرة فى الدوائر المسلمة فى جميع أنحاء أوروبا، والمطلوب من الجميع بذل الكثير من الجهود فى سبيل تطوير المؤسسات الإسلامية، وعلاج قضايا مجتمع يزداد مع الزمن تعددًا من الناحية العرقية والثقافية، وهناك بالفعل جهود تُبذل من أجل إعطاء الفرصة للإسلام فى بريطانيا لأن يتلمس طريقه؛ ليشمل التحديثيين والتقليديين فى إطار التعدد الاجتماعى والثقافى والتسامح والاحترام المتبادلين، على أن تعزيز هذا الإطار وتطوير هذه المواقف يحتاج إلى الكثير من الجهود التى تعين على بلوغ الأمل.

هوامش الفصل الثالث

(١) لمزيد من المعلومات حول الهجرة الإسلامية إلى المملكة المتحدة، انظر: يورغن س. نيلسن، "المسلمون فى أوروبا الغربية"، الطبعة الثانية (إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، ١٩٩٥م)، ص:٣٩-٤١.

(٢) كانت الخيارات المطروحة: الأبيض والأفروكاريبي الأسود، الأفريقي الأسود، الأسود من مناطق أخرى، الهنود والباكستانيين والبنجاليين والصينيين وجماعات عرقية أخرى.

(٣) محمد أنور، "السلالة والانتخابات"، (كوفنتري: جامعة وارك، مركز الدراسات فى العلاقات السلالية، ١٩٩٤م).

(٤) طارق موبود وآخرون: "المسح القومى الرابع للأقليات العرقية" (لندن: معهد الدراسات السياسية، ١٩٩٧م).

(٥) انظر: طارق موبود، وريتشارد بيرثونج، وجين ليكى، وجميس ناظرو، وباتن سمث، وساتنام فيدى، وشارون بكسون، "الأقليات العرقية فى بريطانية (لندن: معهد الدراسات السياسية، ١٩٩٧م)، ص: ٣٣٧-٣٥٩.

(٦) نيلسون، "المسلمون فى أوروبا الغربية"، ص: ٤٢.

(٧) المرجع السابق، ص: ٤٣.

(٨) كنت قد ركزت على معالجة قضية التمييز فى جميع أعمالى، مما جعلنى عرضة للنقد من قبل "بدرا ضايا"، وكان فون روبنسون يرى أن هذا الجدل حول الأهمية النسبية والسببية للقيد والاختيار، انظر: جون ركس وروبرت مور، "السلالة والمجتمع والصراع" (أكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٧م)؛ انظر أيضًا: جون ركس وسللى توملنسون، المهاجرون الكولونياليون فى مدن بريطانية - تحليل طبقي" (لندن: روتلدج وكيجان بول، ١٩٧٩م)؛ بدرا ضايا: "الباكستانيون فى بريطانيا: أغرباء هم أم مقيمون؟"، مجلة الدراسات السلالية (١٩٧٣م)، وانظر: فون روبنسون: "الغرباء والمقيمون واللاجئون: الآسيويون فى بريطانيا" (أكسفورد: مطبعة كلاريندن، ١٩٨٦م).

(٩) فرانسيس روبنسون: "صيغ الإسلام فى جنوب آسيا" في: "أوراق بحثية فى العلاقات العرقية" عدد ٨ (كوفنتري: جامعة وارك، مركز دراسات العلاقات العرقية، ١٩٨٨م)، ص: ٨.

(١٠) المصدر السابق، ص: ٩.

(١١) انظر: أكبر أحمد "ما بعد الحداثة والإسلام: الأزمة والاحتمالات" (لندن: روتلدج - وكيجان بول، ١٩٩٢م).

(١٢) انظر: محمد الشافعي: "ثلاثة أعضاء من جماعة أبو حمزة المصرى تم القبض عليهم فى لندن". الشرق الأوسط، ٢١ يونيو، ١٩٩٩م. "وقد ألقت الشرطة البريطانية القبض على ثلاثة أعضاء من جماعة أبو حمزة المصرى، وأنصار الشريعة (SOS)."

(١٣) انظر: المهاجرون "صوت وعيون وآذان المسلمين". www.mupae-rajirun.com.

(١٤) انظر: محمد الشافعي: "تم إلغاء مؤتمر الحركات الإسلامية في لندن قاعة ألبرت". الشرق الأوسط، ١٦ سبتمبر ١٩٩٩م، ، حول جماعات متطرفة متنوعة. انظر أيضًا: المملكة المتحدة: "الجماعات الإسلامية في بريطانيا في قسم الأخبار بهيئة الإذاعة البريطانية" "أخبار الـ BBC

ttp://news.bbc.co.uk/fi/english/uk/newsid.٢٠August١٩٩٨.

(١٥) انظر: نيلسن: "المسلمون في أوروبا الغربية". ص: ٤٥.

(١٦) جون كنغ "ثلاث جمعيات آسيوية في بريطانيا" في "دراسات في العلاقات العرقية". (كوفنتري: جامعة وارك، مركز دراسات العلاقات العرقية، ١٩٩٤م)؛ انظر أيضًا فيليب لويس، "الإسلام في بريطانيا: الدين والسياسة والهوية بين المسلمين في بريطانيا" (لندن: أ. ب. توريس، ١٩٩٤م).

(١٧) السيد أبو الأعلى المودودي: "من أجل فهم الإسلام" (لستر: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨١م).

(١٨) لمزيد من المناقشات النقدية لموقف المودودي انظر اشتياق أحمد "مفهوم الدولة الإسلامية" (لندن: بنتر، ١٩٨٧م).

(١٩) انظر محمد الشافعي: "خلاف في مجلس الشورى الإسلامي البريطاني بين الرئيس ونائب الرئيس" الشرق الأوسط، ١٤ يناير ١٩٩٥م. من الواضح أن القائد الجديد للمجلس – الذي كان ابن المؤسس – قد اتُهم بميوله الفاشية وأخطاء أخرى.

(٢٠) انظر: موقع المعهد على شبكة الإنترنت: http://www.islamicstudies.org.

(٢١) انظر: نيلسن "المسلمون في أوروبا الغربية"، ص: ٤٦– ٤٨.

(٢٢) جون سولوموس، وليس باك: "السلالة والسياسة والتغير الاجتماعي" (لندن: رتدلج، ١٩٩٥م).

(٢٣) محمد أنور: "الأقليات العرقية والنظام السياسي البريطاني" (كوفنتري: جامعة وارك، مركز أبحاث العلاقات العرقية، ١٩٩٨م).

(٢٤) انظر: أوستن، واهليك: "الشتات الكردي: دراسة مقارنة لمجتمعات اللاجئين الأكراد" (بيزنجستوك / نيويورك: ماكميلان / مطبعة القديس مارتن، ١٩٩٩م).

(٢٥) حول هذا الموضوع وموضوعات أخرى ذات صلة بالطلبات اليمنية انظر إريك واتكنز "العالم: تحليل الشرق الأوسط: اليمن والمتطرفون وبريطانيا" بي. بي. سي. الإخبارية، ٢٥ يناير ١٩٩٥م، " BBC.Extremists and Britain 25 January 1999 http://news.bbc.co.uk/hi/english/world/middle_east/.News newsid_ 262000/262606.stm.

(٢٦) انظر: سيد غالب: "لندن: شبكة الجمعيات الإسلامية، تسببت قراراتها الأخيرة في تغيير في المواقف الرسمية والشعبية في بريطانيا". المجلة: ٦–١٢ سبتمبر ١٩٩٨م، ص: ١٢–١٤.

(٢٧) انظر: مودود وآخرون، "الأقليات العرقية في بريطانيا": ص: ٦٠–٢٨٩.

(٢٨) انطلاقًا من مناظرات غير رسمية مع الشباب المسلم في "برادفورد" بعد الاضطرابات.

(٢٩) http://www.runnymedetrust.org/projects/islam/summary.pdf.

(٣٠) فى كتاباته الباكرة (١٩٨٦م)، كتب "راى هونفورد" بشيء من الاحتقار للثقافة الباكستانية، وفى أعماله المؤخرة (١٩٩٨م)، قَبِل فكرة التعددية الثقافية، ولكنه لا يدعمها اليوم لدى الحكومة، راى هونيفورد "التعليم والعرق – وجهة نظر بديلة"، فى سالزبورى ريفيو، (لندن: مطبعة كلاردج، ١٩٨٦م)، لجنة العدالة العنصرية: "البيروقراطية البريطانية والمجتمع المتعدد الأعراق" (نيو برنسوك: ترانسزآكشن، ١٩٩٨م).

(٣١) انظر: دانيال جولى، "الهلال الإسلامي: إفساح المجال للإسلام فى المجتمع البريطاني" (آلدنشات: آفيبرى، ١٩٩٥م).

(٣٢) انظر: ركس وتوملسن "المهاجرون الكولونياليون"، ص: ٨.

(٣٣) جون ركس ويوناس سماد "التعددية الثقافية والانصهار الثقافى فى المدن الأوروبية – الحالة البريطانية: (برمنجهام وبرادفورد)، "الابتداع فى العلوم الاجتماعية". (١٩٩٦م).

(٣٤) لقد تم تعديل بنية الهيئات الاستشارية الحالية فى عام (١٩٩٨م).

(٣٥) للحصول على وصف وتسلسل زمنى لهذه الأحداث انظر: بى. بى. سى. الإخبارية، مايو، يونيو ويوليو ٢٠٠١م على الموقع التالي: http://www.news.bbc.co.uk/hi/english/uk/newsaid

الفصل الرابع

الإسلام فى إيطاليا

إستيفانو أليفى

تقديم:

الإطار الأوروبى:

أصبح الإسلام فى أوروبا – بما فيها دولة إيطاليا – الدين الثانى من حيث عدد المؤمنين به، حتى أصبحت أوروبا – على حد قول "فيليس داسيتو" و"ألبرت باستنيير" – "تخم الإسلام الجديد".[١] وكلمة "تخم frontier" تصف بدقة تجليات حضور الإسلام، المتنامى فى أوروبا أكثر مما تصفها كلمة "محيط periphery" التى شاعت فى الثمانينيات على لسان "جيل كيبيل" [٢] وهى أقدر على وصف "الفعاليات" المستمرة دون أن تتوقف كثيرًا عند الإحساس بالتهميش، والانجذاب ناحية "مركز" يقع فى مكان آخر، مما كان يصدق – ربما – على حالة الجيل الأول من المهاجرين المسلمين.[٣]

كان الحضور الإسلامى فى أوروبا سببًا فى تغير ثقافى "دراماتيكى" لا يمكن لأحد أن يتخيله منذ عشرين عامًا، ونظرًا للتاريخ المضطرب للعلاقات بين العالم الإسلامى وأوروبا، نستطيع القول: إن الحضور الإسلامى فى أوروبا يمثل نقطة تحول تاريخية. كنا فى الماضى نتحدث عن الإسلام والغرب، واليوم نتحدث عن الإسلام فى الغرب، وسوف يجىء يوم بعد أن يلعب الجيل الثانى، والجيل الثالث من المهاجرين، والذين اعتنقوا

الإسلام من الأوروبيين، أدوارهم التاريخية، نتحدث فيه عن إسلام أوروبا، أو الإسلام الأوروبى.[٤] فلم يعد الإسلام ظاهرة عابرة يمكن فى النهاية أن نعيده من حيث أتى بكل بساطة؛ فالمسلم - على حد وصف "جورج سيمل" - ليس غريبًا، "اليوم أتى وغدًا يذهب، ولكنه شخص أتى اليوم وغدًا يبقى." [٥] وليست إيطاليًا استثناءً من هذه القاعدة العامة، رغم أنها كانت بلدًا مُصَدِّرًا للعمالة منذ ثلاثة عقود. [٦]

عودة الإسلام.. لمحة تاريخية :

لم يكن الوجود الإسلامى فى إيطاليا ظاهرة طارئة من الناحية التاريخية؛ بل يمكن وصف الوجود الإسلامى فى إيطاليا بأنه "عودة"؛ فالواقع يقول: إن العربي- المسلم كان موجودًا فى جزيرة صقلية منذ القرن السابع الميلادى، أى: فى صدر الإسلام، وإن المسلمين احتلوا الجزيرة بدءًا من القرن التاسع الميلادى وحتى القرن الحادى عشر الميلادى، ويشهد التاريخ بأن هذه الفترة كانت فترة ذهبية فى حياة صقلية، وتلك حقيقة يجرى نسيانها أحيانًا، أو تجاهلها أحيانًا أخرى، فى التاريخ الإيطالى. ويمثل التراث الإسلامى فى أماكن أخرى من إيطاليا أهمية كبيرة؛ فى بعض مناطق الجنوب الإيطالى كما فى إمارة "باري"، ومستعمرة "لوسيرا" الإسلامية، وأيضًا إلى حد ما فى بعض مناطق الوسط والمناطق الشمالية حتى القرن التاسع عشر.

كانت الاتصالات محدودة، والتواريخ قصيرة لا تكفى لتكوين ذاكرة حية مستمرة إلا فى التراث الشعبى، والفولكلور الذى كان كثيرًا ما يشير إلى وجود صراع، أو العبارات التى تدل على الخوف مثل: "أماه، الأتراك!"، وتوجد ألعاب شعبية تقليدية مثل لعبة "اقبضوا على المسلم"، يصبح فيها المسلم هدفًا لهجوم المشاركين، كما توجد الكثير من الأبراج الإسلامية المبنية على طول الساحل الإيطالى لحمايتها من القراصنة، مما يعكس ذاكرة تاريخية للإسلام مفعمة بالخوف والريبة.

وقد مر الإسلام فى إيطاليا بفترة اضمحلت فيها أهميته، وهى الفترة الاستعمارية، ويرجع هذا إلى أن إيطاليا لم يكن لها مستعمرات فى العالم الإسلامى، ومن ثم لم تشعر

بحاجتها إلى تنمية سياسات معينة تجاه العالم الإسلامى، ونستثنى من ذلك فترة الحكم الفاشستى من عام (١٩٣٨م) وحتى عام (١٩٤٣م)، عندما حاول "موسيليني" لعب دور حامى حمى الإسلام، وكان يحب أن يصوروه وسيف الإسلام فى يده. وفى عام (١٩٢٨م)، وفى خطاب له فى السياسة الخارجية أدلى به أمام المجلس الوطنى الإيطالى، عرّف إيطاليا لا بأنها "صديق للعالم الإسلامي"، ولكن بأنها "قوة إسلامية عظمى"، ولكن هذه الأمانى كانت أقرب إلى الأحلام منها إلى الواقع،[٧] وظلت هذه التصريحات هى التراث الإسلامى الوحيد لتلك الفترة، وبقى أيضًا من هذه الفترة "معهد الشرق" الذى لا يزال يصدر نشرة تسمى: "الشرق الحديث".

لم يكن لسياسات النظام الفاشستى أثرٌ كبيرٌ على الثقافة الإيطالية التى لا تزال تنظر إلى الإسلام بشىء من الريبة، أو على أنه عدوٌ قديم، وهذه الصورة المتخلفة تعود إلى الغزوات المتتالية، التى كان يقوم بها القراصنة المسلمون على الساحل الإيطالى أكثر مما تعود إلى الحروب الصليبية. والواقع – رغم الدور الذى لعبه الباباوات المختلفين الذى أشعلوا هذه المعارك– كان الفرنسيون أكثر تورطًا فى الحروب الصليبية، وكانوا أكثر تورطًا فى البلاد العربية، والحق أن الحروب الصليبية كان يُشار إليها على أنها "حروب الفرنجة" وهى تعنى الفرنسيين،[٨] وبسبب هذه الذاكرة التارخية، مضافًا إليها العوامل "الجغرافيسيَاسية"، وخاصة قرب إيطاليا من العالم الإسلامى، فإن أثر عودة الإسلام إلى إيطاليا كان قويًا، وكان يعكس مخاوف الماضى، والانهماك فى تحديات جديدة تمر بالمجتمع الإيطالى.

حضور اجتماعي– دينى جديد:

من الناحية الاجتماعية يُعد الوجود الإسلامى فى إيطاليا ظاهرة جديدة، تكونت نتيجة لزيادة عدد المهاجرين إلى إيطاليا، كانت الموجة الكبيرة الأولى للمهاجرين قد بدأت فى فترة السبعينيات، وتكونت – فى الأساس – من مهاجرين من الفلبينيين، والبلاد الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية، وقد استُخدِم هؤلاء المهاجرون غالبًا كعمال منازل، ثم

أتى المهاجرون فى الثمانينيات والتسعينيات إلى إيطاليا من المغرب وبلاد أفريقيا جنوب الصحراء، إلى جانب ألبانيا وأمريكا اللاتينية، وبعض أقطار الشرق الأوسط، وحديثًا أوروبا الغربية.

بعض هؤلاء المهاجرين، خاصة القادمين من المغرب وأفريقيا والشرق الأوسط، كانوا مسلمين، وأعادوا تقديم الإسلام إلى إيطاليا، وما لبثت الهجرة الإسلامية إلى أيطاليا أن أصبحت منظَّمة؛ أولاً من خلال إقامة المساجد فى الكثير من المدن الجامعية، ومقار اتحادات الطلاب المسلمين فى إيطاليا، فى أوائل السبعينيات، ولم يكن – قبل ذلك – فى إيطاليا إلا مسجدٌ واحدٌ فى روما، ولم تنشأ المساجد الأولى بسواعد العمال المهاجرين ولا من أجلهم؛ ولكن المساجد الأولى فى إيطاليا بُنيت بجهود نخبة فكرية، من طلاب العلم القادمين من الشرق الأوسط وخاصة: من سورية والأردن، وأكثرهم من الفلسطينيين، وإلى هؤلاء يرجع الفضل فى ظهور المنظمات الإسلامية والجمعيات التابعة لها، ولم يزد عدد العمال على عدد الطلاب إلا مؤخرًا، فتغير دور المساجد وطبيعتها وكذلك وضعها القانونى، ولكن هذه التغيرات لم تؤثر – حتى الآن – على طبيعة قيادتها.

أسس الإسلام لنفسه خلال العقدين المنصرمين مكانًا راسخًا فى إيطاليا، من الناحية المؤسسية وغيرها، ويظهر هذا فى العدد المتزايد للمنظمات الإسلامية والثقافية والطرق الصوفية، والمساجد، والحركات السياسية، وكذلك فى الإنتاج الفكرى المتزايد مثل: الكتب والكراسات الدعائية، والمنظمات التجارية (المتمركزة أساسًا فى روما)، والتى ترتبط بأقطار الأصل، وأنشطة هذه الأقطار، بالإضافة إلى الحضور الواضح للمعتنقين للإسلام حديثًا. وباختصار: جميع أشكال التعبير الإسلامى موجودة الآن فى إيطاليا، ولكنها لا تزال فى مرحلة هشة تنشد التطور، وهذا ينطبق خاصة على بنية قيادة المجتمعات المسلمة، وخاصة على المستوى الوطنى.

الوضع الإسلامى:

لتطور مجتمع المهاجرين فى إيطاليا خصائص معينة، تميزه عن مجتمعات المهاجرين، فى الأقطار الأوروبية الأخرى؛ فبالإضافة إلى تدفق المهاجرين المستمر إلى إيطاليا، هناك بعض الخصائص الأخرى ومنها: (١) تنوع أقطار المصدر، (٢) السرعة فى الدخول والاستقرار، (٣) عدد أعلى من المهاجرين غير الرسميين، (٤) مستوى أعلى فى التوزيع الجغرافى، وهذا يعنى: أنه لا يوجد فى إيطاليا مراكز كبيرة تتركز فيها الجماعات المهاجرة، أي: فى المناطق الصناعية مثلاً، ولا يوجد أيضًا "جيتوهات" إسلامية واضحة، رغم الوجود المهم للمسلمين القاطنين فى المدن مثل: "ميلان" و"روما" و"تورين" و"بريسكا" و"فييسينزا" فى الشمال، و"نابولي" و"كاسيرتا" و"كاتانيا" و"باليرمو" فى الجنوب.

وهناك خصائص أخرى تميز المجتمع المسلم فى إيطاليا عن غيره فى سائر أقطار القارة الأوروبية؛ منها أن الحضور الإسلامى فى إيطاليا أصبح مرئيًا منذ دخول المهاجرين الأوائل، على النقيض من أقطار أخرى لم يصبح فيها الإسلام مرئيًا، إلا بعد ظهور جيلٍ ثانٍ من أبناء المهاجرين. وفى بعض الأقطار الأخرى، التى نزح إليها المهاجرون فى الخمسينيات والستينيات، كان الإسلام فى نظر الناس ظاهرة مؤقتة، فى تلك الأيام كانت القوانين الخاصة بالمهاجرين يسيرة، وكان المناخ التشريعى مختلفًا جدًا عن الوقت الراهن، وكان دخول أوروبا يسيرًا لا يقترن بالمتاعب، مما ساعد على ظهور "أسطورة العودة" بين أبناء الجيل الثالث من المهاجرين، أو الإحساس بأنه فى وسعهم التنقل بين الأقطار الأوروبية بكثير من اليسر. وهذه الأسطورة تم تدميرها فى السبعينيات لسببين: الأول أن المهاجرين اكتشفوا أنهم بمجرد أن يغادروا البلد المضيف، فإنهم لا يستطيعون العودة إليه، بسبب التغيرات التى تحدث فى سوق العمل؛ والسبب الثانى هو: أن الجيل الثانى من المهاجرين قد استمرأ المقام، وذاق الدعة فى وطن فيه كَبُر، ومن خيره يعيش.

وعلى النقيض من أقطار أخرى مثل: ألمانيا وفرنسا والمملكة المتحدة، حيث ينحدر المسلمون من جماعة عرقية واحدة أو اثنتين، فإن المسلمين الإيطاليين ينحدرون من

قائمة طويلة من الأعراق، ومن ثم لا توجد فى إيطاليا جماعة عرقية تهيمن على المجتمع المسلم، رغم تفوق عدد المغاربة على أعداد غيرهم من الجماعات. يعنى هذا التنوع العرقى أن الإسلام فى إيطاليا لا يعرف الجماعة العرقية الواحدة، ولا البلد الأصلى الواحد، سواء عند الرأى العام أو عند الحكومة، ومن ثم فإن الوجود الإسلامى فى إيطاليا لا يمكن أن يُعامل بلغة السياسة الخارجية، كما هو الحال فى سائر الأقطار الأوروبية. فقليل من المسلمين جاؤوا من أقطار كانت مستعمرات فى السابق؛ ومن ثم فإن روابطهم اللغوية والثقافية مع إيطاليا ضعيفة. إن أغلب المهاجرين فى إيطاليا نزحوا من أقطار إسلامية يشكل المسلمون غالبية سكانها، وتهيمن على هؤلاء السكان الثقافة الإسلامية فى حياتهم الاجتماعية، ولكن تكن هذه هى الحال فيما يتصل بالمهاجرين الأوائل. ونستطيع أن نقول: إن الذين نزحوا من هذه البلاد نفسها منذ عقدين أو ثلاثة، جاؤوا من سياقات تهيمن عليها الإيديولوجيات العلمانية المختلفة: مثل القومية العربية والاشتراكية فى وجوهها المختلفة (الناصرية والبعثية)، وهى إيديولوجيات كانت أكثر شيوعًا من الإسلام نفسه فى العالم العربى والشرق الأوسط، ولم يكن أبطالها الذين أحبتهم الشعوب من رجال الدين. وقد أسفرت هذه الخصائص عن عدد من النتائج يمكن إيجازها فى "المعادلة الاجتماعية" التالية: توزيع للسكان وفرص العمل على مساحة أوسع من حيث المكان، يساوى تأثيرًا أقل للمنظمات العرقية والعلمانية، يؤدى إلى الهجرة من أقطار ذات وعى إسلامى أعلى، يساوى تأثيرًا أكبر للتنشئة الاجتماعية والثقافية والدينية.

عدد المسلمين فى إيطاليا وتركيبهم العرقى:

من الصعب الحصول على عدد دقيق للمسلمين فى إيطاليا؛ من ناحية بسبب نقص الإحصاءات الرسمية على أساس دينى، وأيضًا بسبب غموض المعلومات المتاحة حول الهجرة الشرعية، وتتفاقم المشكلة فى إيطاليا بالذات بسبب الأعداد الكبيرة من المهاجرين غير الشرعيين، وثلثهم – وربما أكثر – من المسلمين، ويُقدر الباحثون عدد المسلمين فى إيطاليا بما يقرب من المليون ونصف المليون مسلم يتمتع بالإقامة الشرعية أو غير

الشرعية، ويمكن إضافة عدة آلاف إلى هذا العدد حسب مصدر التعداد، ويزعم بعض الصحفيين وبعض الساسة، أن العدد ربما يزيد على المليونين.

من ناحية أخرى .. من هو المسلم؟ هل هو الذى يمارس الشعائر الإسلامية؟ أم هو الذى نزح من دولة مسلمة؟ يُقدر العدد الأوَّلى للمسلمين فى إيطاليا حسب بحث أُنجز فى عام (١٩٩٢م) بحوالى ٢٨٠,٠٠٠ نسمة، ويشمل هذا العدد المسلمين النازحين من أقطار إسلامية، إلى جانب الأقليات المسلمة النازحة من أقطار غير إسلامية، ومن ثم نجد أن نسبة المسلمين حوالى ٣١٪ بالنسبة إلى عدد المهاجرين إلى إيطاليا.[٩] وبنهاية عام (١٩٩٩م)، زاد هذا العدد ليتراوح بين ٦٥٠٠٠٠ و ٧٠٠٠٠٠ نسمة حسب المعلومات الرسمية لوزارة الداخلية. ويصل عدد الحاصلين على إقامة رسمية من هذا العدد إلى ما يقرب من ٤٣٦٠٠٠ أى: ٣٦,٥ ٪، أضف إلى ذلك أن هذا العدد لا يشمل الشباب تحت سن الثامنة عشرة؛ لأنهم لا يحملون بطاقات إقامة خاصة بهم، ولكنهم مدرجون فى بطاقات والديهم، كما لا يشمل عددًا آخر فى انتظار أن تجيبهم السلطات على طلبات الإقامة التى تقدموا بها، [١٠] وعندما نضيف هذه المجموعات يصبح العدد الإجمالى ٥٤٤٠٠٠ نسمة إضافة إلى المواطنين الإيطاليين الذين اعتنقوا الإسلام ويبلغ عددهم حوالى ١٠٠٠٠ نسمة كحد أقصى،[١١] وكذلك المسلمين الذين حصلوا على الجنسية (ويتراوح عددهم بين ٢٠ و٢٥٠٠٠) نسمة، إلى جانب عدد من المهاجرين غير الشرعيين. وتبين هذه الإحصاءات أن تقدير العدد ما بين ٦٥٠٠٠٠ و ٧٠٠٠٠٠ أكثر واقعية من عدد (المليونين) الذى ذكرته بعض القيادات السياسية والإسلامية، ورغم ذلك فهذا العدد الأقل كان كافيًا لجعل الإسلام الدين الثانى فى إيطاليا بعد المسيحية، أضف إلى ذلك أن الإسلام فى إيطاليا "دين مقيم"؛ لأن السلطات الإيطالية وإن لم تمنح المسلمين كامل حقوق المواطنة، فإن هذه مجرد مرحلة انتقالية؛ لأن الإسلام سيصبح فى النهاية جزءًا طبيعيًّا من الثقافة الإيطالية؛ وذلك من خلال تفعيل قواعد جديدة تنظم المواطنة والزواج المختلط والتحول إلى الإسلام، وأيضًا سوف يظل الإسلام ظاهرة مهاجرة؛ لأن الهجرة من الأقطار الإسلامية إلى إيطاليا لن تتوقف فى المستقبل المنظور.

ويُعد المغاربة أكثر المسلمين عددًا فى إيطاليا، ويليهم الألبان (انظر الجدول ٤-١)، وتبين القائمة التى يدرجها الجدول أهم أقطار مصدر التنوع العرقى، والتعدد الثقافى الذى يميز الإسلام فى إيطاليا، ويبين ذلك التحليل اختلافات مهمة عن أقطار أوروبية أخرى، مثل: الوجود المتواضع للأتراك (بعكس ألمانيا ووسط أوروبا، من سويسرا إلى السويد)، ولجنوب آسيا (بعكس بريطانيا)، كما يوجد عدد صغير من المسلمين النازحين من المستعمرات السابقة (بعكس أقطار أوروبية كثيرة مثل: فرنسا وبريطانيا وهولندا البرتغال).

جدول ٤-١ التصنيف العرقى للمجتمع المسلم فى إيطاليا:

دولة الميلاد	الإجمالى بالألف	النسبة المئوية للمسلمين	النسبة المئوية للمهاجرين
ألبانيا	١١٥,٧٥٥	٢٦,٥	٩,٢
الجزائر	١٢,٣٨١	٢,٨	١,٠
بنجلادش	١٤,٧٦٧	٣,٤	١,٢
البوسنة	١٠,٣٩٩	٢,٤	٠,٨
مصر	٢٨,٢٦٤	٦,٥	٢,٢
إيران	٦,٠٤٢	١,٤	٠,٥
معتنقو الإسلام من ذوى الأصول الإيطالية	١٠,٠٠٠ تقريبًا	٢,٣	—
المغرب	١٤٦،٤٩١	٣٣,٦	١١,٧
آخرون من أصول يوغسلافية	١٠,٠٠٠ تقريبًا	٢,٣	٠,٨

باكستان	١٣,٤٢٤	٢,١	١,١
السنغال	٣٧,٤١٣	٨,٦	٣,٠
الصومال	٧,٠٠٠	١,٦	٠,٦
تونس	٤٤,٠٤٤	١٠,١	٣,٥
تركيا	٦,٢٤٨	١,٥	٠,٥
الإجمالي:	٤٣٢٢,٨		

المصدر: المكتب القومي للإحصاء. بيانات غير رسمية للمكتب الإحصائي في روما.

الغالبية العظمى من المسلمين الإيطاليين (حوالى ٩٨٪) من السُّنة، يوجد جماعة شيعية تضم حوالى ٦,٠٠٠ إيرانى (رغم أن كثيرًا منهم قَدِموا إلى إيطاليا للدراسة، وقرروا البقاء بسبب الثورة الإسلامية)، كما يوجد بعض اللبنانيين، وبعض الباكستانيين الذى نزحوا مؤخرًا، وعدد قليل من الإيطاليين، ويصلى هؤلاء المسلمون فى إيطاليا فى مساجد وصالات واسعة فى روما، ولهم صلات وثيقة بالسفارة الإيرانية فى روما والفاتيكان، ويوجد أيضًا جماعة شيعية لا بأس بها فى "نابولي"، تضم جماعة نشطة من معتنقى الإسلام حديثًا، وينشرون جريدة فى إيطاليا اسمها: "أل بورو إسلام". وتوجد جماعات شيعية فى "ميلانو" ومناطق أخرى، وتوجد جماعة اسمها: "جماعة الإسماعلية"، كما توجد عقائد شتى - كالبهائية والأحمدية - تستقى من مجمل الإسلام ولكنها لا تُعد إسلامية فى نظر المسلمين المحافظين، وقد استقلت البهائية الآن عن الإسلام تمامًا، إذ أصبح لها كتابها المقدس الخاص بها، ويزعم أصحابها أنها دين سماوى جاء عن طريق الوحى، شأنه فى ذلك شأن الأديان الحنيفية كلها.

جدول ٤-٢ تقديرات غير رسمية:

دولة الميلاد	الجملة بالألف
ألبانيا	١٣٧,٧٤٨
الجزائر	١٤,٧٣٣
بنجلاديش	١٧,٥٧٣
البوسنة	١٢,٣٧٥
مصر	٣٣,٦٣٧
إيران	٧,١٩٠
معتنقو الإسلام من ذوي الأصول الإيطالية	—
المغرب	١٧٤,٣٢٤
آخرون من أصول يوغسلافية	١٢,٣٧٥
باكستان	١٥,٩٨٦
السنغال	٤٤,٥٢١
الصومال	٨,٢٣٠
تركيا	٧,٥٥٤
المجموع الكلى	٤٨٤,٣٤٦

المصدر: المكتب القومي للإحصاء. بيانات غير رسمية للمكتب الإحصائى فى روما.

لمحة اجتماعية- سياسية:

لا توجد دراسة منظمة تعطينا صورة - ولو جانبية - عن الأحوال الاجتماعية والسياسية للمسلمين فى إيطاليا، وعمومًا نلاحظ أن المستويات التعليمية والاقتصادية للمهاجرين الأوائل كالمصريين فى "ميلانو" و"ريجيو إيميليا"، والإيرانيين فى مدن مختلفة، كانت عالية نسبيًا، وبعضهم أثرياء. وقد استطاع المهاجرون الأوائل الذين وصلوا مع الموجة الأولى من المهاجرين إلى إيطاليا أن يذوبوا فى المجتمع، ومنهم نسبة عالية من أصحاب الأعمال والمهن الحرة، وهناك جماعة ضغط من السوريين والأردنيين من أصول فلسطينية لها حضور قوى داخل المجتمع الإسلامى وقياداته، وكثير منهم يعمل فى مهنة الطب؛ لأن الحكومة الإيطالية كانت قد أبرمت اتفاقًا ثنائيًا (فى السبعينيات وبداية الثمانينيات)، يمنحهم الحق فى الإقامة فى إيطاليا كمهنيين بعد الانتهاء من دراساتهم بها، وقد كوّنوا الآن أسرًا أثمرت أجيالاً أخرى.

ولكن المهاجرين الأحدث عهدًا لا يزالون يعانون من الاضطراب فى سوق العمل، ومن كثرة التنقل، ومن قلة عدد الأسر. ومن المشكلات الواضحة فى سوق العمل الإيطالى مشكلة النسبة العالية من الوظائف غير المنتظمة، وهى نسبة يصعب تحديدها، ولكن هناك من يقول: إنها قد تصل إلى ما يقرب من ثلث الدخل فى بعض المناطق خاصة فى الجنوب. وظاهرة العمل فى وظيفتين توجد بكثرة بين المهاجرين، ويعانى العمال المهاجرون الذين يعملون فى وظيفتين من قلة العمل فى الوظائف القانونية، وصعوبة حصولهم على تصاريح الإقامة، وكثير من الذين يجمعون بين وظيفتين يعملون فى أعمال موسمية، وهذه لا توجد إلا فى مجالات مثل: الزراعة والغزل والنسيج والسياحة. ومن بين المهاجرين غير الشرعيين من هو متورط فى أنشطة الاقتصاد الجنائى، ويبدو أن كثيرًا من العمال غير الشرعيين والسريين يأتون من أقطار إسلامية مجاورة لإيطاليا وخاصة من المغرب وأيضًا من ألبانيا وتونس وتركيا.

تزداد اختلافات نسب التوزيع الإقليمى بالنسبة للمهاجرين نظرًا للأداء الاقتصادى الجيد فى الشمال، فحسب إحصاءات عام (١٩٩٩م)، تصل نسبة تشغيل العمال الأجانب

إلى ٧٥٪ فى الشمال الشرقى و"لومبارديا" والوسط، وتصل نسبة المهاجرين من بين جميع المستخدمين الجدد فى منطقة "فينيتو" وحدها فى عام (١٩٩٩م) إلى العُشر، وتزداد النسبة فى الأعمال التى لا تتطلب مهارة كبيرة فتصل إلى الخُمس على مستوى الدولة الإيطالية. والواقع يقول: إن ٢٩,٢٪ من المهاجرين يعملون فى التجارة والمطاعم والحانات، و ٢٣,٨٪ منهم يعملون فى صناعات الحديد والصلب، والصناعات الميكانيكية، ويعمل فى هذين القطاعين أكثر من نصف العمال المهاجرين، تليهم نسبة كبيرة تعمل فى مجال البناء (حوالى ١٢,٦٪)، ثم الصناعات الكيماوية ودبغ الجلود (٨,٧٪)، وفى مجالى الغزل والنقل (٥,٥٪). ويعمل الكثير من العاملات فى الوظائف المنزلية، ويصل عدد الإناث، حسب إحصاءات غير رسمية إلى ٣٨٥،٠٩١ نسمة من مجموع المقيمين الأجانب الشرعيين وهو ١,٢٥٠,٢١٤، وتنخفض نسبة الإناث بين المسلمين باستثناء الصوماليين، رغم أن هذه النسب تتغير باستمرار.

المنظمات الإسلامية:

يُعَدُّ المسجد هو المكان الرئيس لممارسة شعائر الدين الإسلامى، وهو أهم التجليات التى تجسد الوجود المتنامى للإسلام فى الحياة العامة الإيطالية، وهو كذلك المكان المحورى الذى تندلع فيه المعارك بين أتباع الإسلام وخصومه، حيث تتبدى التوترات الثقافية حول الإسلام. لقد تم تنظيم الإسلام وتنميته فى إيطاليا عبر المحاور نفسها التى تطور من خلالها فى سائر الأقطار الأوروبية، إلا أن الإيقاع فى إيطاليا كان أسرع، ففى عام (١٩٧٠م)، كان فى إيطاليا مسجد واحد، أو زاوية صغيرة فى روما، ويوجد اليوم ما بين ١٣٠ إلى ١٥٠ مكانًا للعبادة فى إيطاليا، وحوالى ١٥ مكانًا من هذه الأمكنة يمكن أن نطلق عليها: "مراكز إسلامية كبيرة"، وربما يكون العدد أكبر من ذلك إذا ما أخذنا فى الحسبان الأماكن التى تُستخدم كبدائل للمساجد، والواقع أن هناك ثلاثة مساجد مبنية من البداية كمساجد، وتُعرف بشكلها المعمارى كالقباب والمآذن، وأول هذه المساجد هو المسجد الكبير فى "مونت أنتين" فى روما، الذى تم افتتاحه رسميًا فى يونيو (١٩٩٥م)،

رغم أنه كان يُستخدم للصلاة قبل ذلك التاريخ. وكان "مسجدُ الرحمن" فى "ميلانو" قد بدأ نشاطه منذ عام (١٩٨٨م)، ويُعد النواة الرمزية التى تنتظم لها أنشطة مركز "ميلانو" الإسلامى – وهو أحد أهم المؤسسات الإسلامية فى إيطاليا وأكثرها تأثيرًا. وأقدم المساجد فى إيطاليا هو "مسجد عمر" فى "كاتانيا"، الذى افتُتح فى عام (١٩٨٠م)، ولهذا المسجد تاريخ طريف إذ أسّسه محام غير مسلم متحمس للإسلام (والغريب أن اسمه "بابا" وهو اسم يُذَّكِر بالبابا المسيحى)، وبتمويل ليبى.

وتقدم المساجد خدماتها فى إيطاليا لجماعات عرقية معينة، فالمغاربة لهم مساجد أكثر لأنهم أكثرية، وهناك مساجد أخرى شيدتها جماعات كبيرة كالمنظمات الإسلامية، أو المنظمات التجارية، بما فى ذلك "رابطة العالم الإسلامى السعودية" التى قامت ببناء مسجد روما. وكانت المساجد فى الماضى تقدم خدماتها لمجتمع متعدد عندما لم يكن فى أية مدينة غير مسجد واحد، ولكن عندما كانت جماعة عرقية ما تزداد عددًا، فإنها تنزع إلى بناء مسجدها الخاص بها فى المدينة نفسها.

جماعة الإخوان الصوفيين:

وتأتى الطرق الصوفية– على اختلاف مدارسها– بعد المساجد من حيث أهميتها كمنظمات دينية مهمة، على أن مصطلح "طريقة" لا يتطابق بالضرورة مع مصطلح "التصوف"، بمعنى النزعة الروحية للإسلام؛ فمن الصوفيين – وخاصة: حديثى العهد بالإسلام – من اختط لنفسه طريقًا خاصًا لا ينضوى تحت أية "طريقة" محددة بالمعنى الروحى، وعلى النقيض من ذلك نجد أن بعض الطرق الصوفية أكثر شعبية بين دوائر المهاجرين الروحية.

وتُعد الطرق الصوفية أكثر أهمية من المسجد عند بعض الجماعات المهاجرة كجماعة السنغاليين، ولكن الطرق الصوفية عامة تميل إلى أن تكون لها منظماتها المستقلة وأماكن العبادة الخاصة بها، وإن كان أعضاؤها يحضرون الصلاة فى المساجد. وتُعد الطريقة الصوفية السنغالية المعروفة بـ:"المريدين" أكبر الطرق الصوفية فى إيطاليا، وينضوى

تحتها أغلب السنغاليين. وإن كانت الطريقة السنغالية الصوفية هى - فى الواقع - تنظيم نقابى أكثر منه جماعة صوفية بالمعنى الروحى الدقيق للكلمة. (١٢) وتتكون الطرق الصوفية - فى أغلب الأحوال - من الأوربيين حديثى العهد بالإسلام الذين ينجذبون إلى العالم الروحى للإسلام أكثر من انجذابهم إلى أى شىء آخر. (١٣)

ومن الطرق الصوفية المنتشرة فى إيطاليا الطريقة "البرهانية"؛ وهى طريقة مصرية لها مركز أوروبى فى ألمانيا، وطريقة إيطالية أخرى تسمى: "الزاوية" ومقرها فى "روما"، وهناك أيضًا ثلاثة أفرع تتبع الطريقة "النقشبندية" من بينها طريقة "الشيخ ناظم"، وهى طريقة حسنة التنظيم، والطريقة "الدرقاوية" التى تضم جماعة جهادية متطرفة تسمى: "المرابطين"، وللمرابطين أنصار فى أقطار مختلفة من أوروبا، من بريطانيا إلى إسبانيا. ثم الطريقة "الأحمدية الإدريسية"، والتى تعمل من خلال شبكة نشطة، ومنها نشأت منظمة تسمى: "الجماعة الإسلامية الدينية".

كما يوجد عدد كبير من أنصار "المذهب العلوى"، وينقسم أنصار "المذهب العلوى" إلى جماعتين: جماعة تتبع تعاليم الفرع الرئيس فى الجزائر، وجماعة أخرى فى إيطاليا تتبع تعاليم رجل يُدعى "فرتجوف شون"، وتنشط فى إيطاليا أيضًا جماعة "الجراحى - علويتى"، وبعض من أعضاء الجماعة "التيجانية" التى تنقسم بدورها إلى فرعين: الفرع الأول من أصل عربى، والثانى من السنغال، وجل أعضائه من المهاجرين شأنه فى ذلك شأن "المريدين".

الحركات السياسية والدينية:

استطاعت الحركات الإسلامية أن تلفت إليها انتباه وسائل الإعلام، ولكن ذلك لا يعنى أنها حسنة التنظيم. وتُوجد فى إيطاليا - كالشأن فى سائر الأقطار الأوروبية - حركات دينية رئيسة نشطة، ومنها "جماعة التبليغ"، وقد اتسع نشاط جماعة التبليغ فى أنحاء أوروبا بصورة كبيرة، ولها حضور فى إيطاليا أيضًا، وإن يكن حضورًا باهتًا مقارنة بحضورها فى أقطار أخرى، وتقوم على قيادة بعض المساجد وخاصة فى الشمال الإيطالى.

ومن الحركات ذات الانتشار العالمى الواسع "حركة الإخوان المسلمين"، وهى حركة غاية فى الأهمية وإن كانت هذه الأهمية ترجع إلى قوتها "الإيديولوجية" أكثر مما ترجع إلى قوتها كبنية منظمة. ويرتبط بجماعة الإخوان المسلمين عدد من القادة السياسيين من قيادات اتحاد الطلبة المسلمين فى إيطاليا (UCMI). و منها أيضًا اتحاد الجماعات والمنظمات الإسلامية فى إيطاليا (UCOII)، ويرجع هذا الارتباط فى الأساس إلى وجود أزمة أجيال: فهم ينتمون إلى الجيل الأول من منظمى الإسلام الإيطالى الذين وصلوا إلى إيطاليا فى السبعينيات كطلاب فى جامعات مختلفة، حيث أسسوا الجماعة الإسلامية الأولى، وتوجد أيضًا جماعة صغيرة تتبع منظمة اسمها: "ملِّى غورش" (الرؤية الوطنية) نشطة بين أفراد الجالية التركية.(*)

إن الروابط الأساسية التى تربط المسلمين – مع بعض الاستثناءات – ما هى إلا نزعات ثقافية كالفكر السلفى، وليست حركات ذات بنيات محددة، ومثال ذلك: أولئك المسلمون الذين يميلون إلى تبنى التفسير السلفى للإسلام، وتجمعهم رابطة إيديولوجية وثقافية بشكل غير رسمى، وليس من خلال أنشطة الشبكات المنظمة، ورغم ذلك، هناك مجموعة متنوعة من الجماعات المنظمة لها روابط داخلية وعالمية نشطة فى المساجد، ومؤسسات أخرى.

والحق أن الحركات الإسلامية فى إيطاليا – كالشأن فى الأقطار الأوروبية الأخرى، كالجماعة الإسلامية والحركات الإسلامية الأخرى النشطة فى بلاد المهاجرين الأصلية – لها حضور فى المجتمع المسلم فى إيطاليا، على أن حضورها يتخذ شكل الدعم الإيديولوجى أكثر مما يتكئ على شبكات اتصال منظمة واسعة الانتشار كما يحلو للبعض

(*) Milli Gorus: وتعنى الرؤية الوطنية وهى منظمة إسلامية تعنى بشؤون المهاجرين الأتراك فى أوروبا، وتضم أعضاء من حزب الرفاه، وأعضاء من الحزب الفاشى الذى يسمى: "الذئاب الرمادية". وأهم هدف لهذه المنظمة هو حماية المهاجرين الأتراك فى أوروبا من تأثير الثقافة والسياسة الأوربيتين، ومن قادة هذه المنظمة من قال: إن هدف هذه المنظمة هو حماية المسلمين الأتراك من الاندماج فى الحياة البربرية الأوربية، ومنهم أيضًا من حمل على الديمقراطية الأوروبية وثقافتها. وهذا ما جعل بعض المؤسسات فى ألمانيا تتهم هذه المنظمة بأنها تهديد للسلم والاستقرار الأوروبيين. (المترجم).

أحيانًا أن يصورها فى الصحافة وفى المحاورات الفكرية، التى تدور حول الظاهرة الإسلامية. (١٤)

المنظمات والمؤسسات الإسلامية:

إن أهم الناشطين الاجتماعيين – من وجهة النظر المؤسسية – هى تلك المنظمات التى تسعى إلى تمثيل الإسلام على المستوى القومى، فى التعامل مع المؤسسات الإيطالية، وأهم هذه المنظمات هى:

١. المركز الثقافى الإيطالى الإسلامى:

وهو مؤسسة تقع خلف المسجد العريق فى "مونت أنتين" فى روما، وقد شُيد هذا المركز فى عام (١٩٦٦م)، قبل الشروع فى بناء المسجد الكبير فى عام (١٩٧٤م)، فى أثناء الزيارة الرسمية التى قام بها الملك فيصل بن عبد العزيز إلى إيطاليا، وقد تبرعت بلدية روما بقطعة أرض مساحتها ٣٠,٠٠٠ متر مربع فى منطقة قريبة من حى "باريولي" الراقى، كانت الهجرة الإسلامية إلى إيطاليا فى مبتدئها فى ذلك الوقت؛ فكانت أسباب بناء المسجد – آنذاك – سياسية واستراتيجية ورمزية، وكان الإيطاليون يرون أن ذلك من نتائج الثورة التى أحدثها ارتفاع أسعار النفط فى عام (١٩٧٣م)، وما تمخضت عنه من نتائج استراتيجية وسياسية واقتصادية، ولكن من وجهة نظر المسلمين كان البعد الرمزى هو الحاسم؛ فقد كان الافتتاح الرسمى للمركز فى يونيو من عام (١٩٩٥م)، الذى بثته جميع وسائل الإعلام الإسلامية – خاصة العربية – حدثًا مهمًا من الناحية التاريخية: "بناء مسجد فى قلب العالم المسيحى"؛ فالبعد السياسى لهذا المسجد غاية فى الأهمية.

والحق أن أنشطة المسجد الاجتماعية والثقافية متواضعة؛ نظرًا لحجمه المحدود مقارنًا بالمساجد الأخرى، ويمكن تعريفه بأنه يمثل الإسلام الدبلوماسى، أو الإسلام الرسمى، خاصة إذا عرفنا أن إدارته عبارة عن مجلس مكون من سفراء دول إسلامية،

وتمارس المملكة العربية السعودية نفوذًا كبيرًا على هذا المسجد من خلال تمويل أنشطته المختلفة، والواقع أن المملكة العربية السعودية تقوم على إدارته فى الوقت الراهن، ويأتى التمويل إلى المسجد من خلال "رابطة العالم الإسلامى"، وللمسجد علاقات قليلة مع المهاجرين المسلمين رغم أنه مكان عبادة المسلمين الوحيد فى العاصمة الإيطالية، والحق أن المسجد لا يتسق مع حركة المهاجرين المسلمين فى العاصمة؛ فهم يذهبون إليه لصلاة الجمعة، ولكنهم يؤدون باقى صلواتهم فى مساجد أخرى فى الضواحى التى فيها يعيشون وبها تتصل وشائجهم الروحية والثقافية، ورغم ذلك لا يخفى المركز الثقافى الإسلامى طموحه لتمثيل الإسلام الإيطالى، على الصعيدين السياسى والتنظيمى.

٢. اتحاد الجماعات والمنظمات الإسلامية فى إيطاليا. Unione delle Communit e (delle Organizaioni Islamiche in Italia (UCOII

وقد تأسس هذا الاتحاد فى عام (١٩٩٠م)، وهو منظمة أم تنضوى تحتها منظمات اجتماعية ودينية مختلفة، ولهذه المنظمة اتصالات نشطة بوسائل الإعلام، وقد أبرمت أول اتفاقية بين المجتمع الإسلامى والدولة الإيطالية؛ بهدف القيام رسميًا بتنظيم وجود الإسلام فى إيطاليا.

ومن المسهمين فى إنشاء الاتحاد (UCOII) منظمتان تأتمران الآن بأمره، ولا تزالان تمارسان نشاطهما: تتمثل الأولى فى المركز الإسلامى فى "ميلانو" الذى تأسس عام (١٩٧٧م)، وهو أحد أقدم المراكز وأكثرها تأثيرًا فى إيطاليا، ويقف هذا المركز أحيانًا على النقيض من مركز روما الذى يزعم أنه الممثل الوحيد للإسلام الرسمى، فى حين يزعم مركز "ميلانو" – على العكس من ذلك – أنه يمثل الإسلام الشعبى الواقعى، وأحيانًا يشى بنزعة تصادمية ومتطرفة فى الإسلام. والمنظمة الثانية هي: "اتحاد الطلبة المسلمين فى إيطاليا" الذى تأسس فى عام (١٩٧١م)، ويُعد أقدم شبكة اتصال بين المجتمع المسلم والمجتمع الإيطالى، على أن أهمية هذا الاتحاد بدأت تضعف؛ نظرًا لانخفاض عدد الطلبة، وزيادة عدد العمال بين المهاجرين إلى إيطاليا، ورغم ذلك فإن أغلب قادة المجتمع الإسلامى خرجوا من بين صفوف هذا الاتحاد، ولكن هذا قد يتغير أيضًا عندما يصل الجيل الثانى من المهاجرين إلى سن النضج.

٣- وهناك منظمات إسلامية أخرى منها ما يعتمد كلية على حديثى العهد بالإسلام من الإيطاليين - أو غيرهم - الذين اعتنقوا الإسلام حديثًا، ومن هذه المنظمات منظمة تسمى "كوريس (COREIS)"، والتى بدأت تتلمس دورها فى المجتمع خاصة عندما بدأت تتفاوض حول إبرام اتفاقية مع الدولة، وعندما تلقت دعمًا ماليًا من المملكة العربية السعودية، وتم قبول أحد ممثليها عضوًا فى مجلس إدارة المركز الإسلامى فى روما عام (٢٠٠٠م)، وتركز هذه المنظمة جل اهتمامها فى النشاط الثقافى، وليس لها صلة بمجتمع المسلمين المهاجرين فى إيطاليا، ولا تسعى إلى ذلك.

٤ - وهناك منظمة (أم) أخرى يُفترض أنها تحتوى جميع المنظمات الأخرى، وهى المجلس الإسلامى الإيطالى (Consiglio Islamico d›Italia) الذى تشكل فى عام (١٩٩٩م)، بعد عدة نكسات فى البداية، وتم تشكيله من جديد فى عام (٢٠٠٠م)، ويتكون هذا المجلس فى الأساس من أعضاء "اتحاد الجماعات والمنظمات الإسلامية" فى إيطاليا (UCOII)، بغرض التمثيل الرسمى للمجتمع الإسلامى فى تعامله مع الدولة الإيطالية، وقد رفضت كوريس (COREIS) الانضمام إلى هذه المنظمة الأم، وبينهما سجال حاد؛ لأن كُلاً منهما يزعم أنه الممثل الأوحد للإسلام فى إيطاليا، وعلى ضوء هذه الانقسامات يصعب التنبؤ بمستقبل هذه المؤسسة.

بالإضافة إلى المراكز والجماعات المختلفة التى تشكل مشهد الإسلام المنظم فى إيطاليا، جدير بنا أن نذكر ما يمكن أن نطلق عليه "الأقلية الصامتة" بين المسلمين؛ وهذه الأقلية الصامتة تفتقر إلى التنظيم، ويمكن وصفها بـ "الإسلام السوسيولوجى"، وهذا النوع من الإسلام لا نجده لدى المنظمات التى ذكرناها آنفًا، بالعكس: نجد منظمات على مستويات محلية داخل تنظيمات ذات اهتمامات محدودة، وعلى أسس عرقية أكثر منها دينية، وعلاقة هذا الجانب من المجتمع الإسلامى بالسياسة ضعيفة؛ نظرًا لحضوره الضعيف، على أن هذا الجانب من المجتمع الإسلامى لا يقل أهمية عن باقى الجوانب حين نتحدث عن مستقبل الإسلام فى إيطاليا.

مشروع الاتفاق (الإنتيزا):

يتطلب اعتراف الدولة الرسمى بالأديان فى إيطاليا منظومة من الاتفاقيات، بين الدولة والمنظمات التى ترغب فى الاعتراف بها، كممثل للجماعات الدينية المختلفة. وتتمتع الكنيسة الكاثوليكية - لأسباب تاريخية - بمعاملة خاصة على أساس الاتفاق المبرم أول مرة فى عام (١٩٢٩م) فى أثناء فترة العهد الفاشى، وتضمنته فيما بعد المادة السابعة من دستور عام (١٩٤٨م)، والمعدل سنة (١٩٨٤م)، وتقضى هذه المادة بأن على جميع الأديان الأخرى الراغبة فى الانضمام إلى نظام الاعتراف، الذى يضمن لها ميزات قضائية واقتصادية مختلفة: أن توقع اتفاقًا (intesa) مع الدولة. وقد بدأ نظام الاتفاقات هذا فى العمل عام (١٩٨٤م)، ووقعته أقليات كثيرة حتى الآن منها أتباع كنيسة "الوالديين الميثودية" (وهى منظمة بالاسم نفسه فى إيطاليا)، كما وقعته "كنيسة المجيء"، و"كنيسة جمعيات الرب"، و"اتحاد الجماعات اليهودية"، و"الكنيسة المعمدانية"، و"الكنيسة اللوثرية"، ووقعه - أيضًا - "اتحاد البوذيين" و"شهداء يهوه" فى مارس (٢٠٠٠م)، ولكن هاتين الجمعيتين الأخيرتين لم تحصلا على التصديق من البرلمان حتى اليوم.

وقد بدأ المجتمع المسلم فى إيطاليا فى التفاوض مع الدولة لإبرام هذا الاتفاق من أجل الحصول على الاعتراف الرسمى.[١٥] والحق أن مطلب المسلمين شرعى فى كثير من جوانبه من الناحية المبدئية؛ فعددهم يتيح لهم الوصول إلى مثل هذه الاتفاقية؛ فهناك مجتمعات أصغر بكثير تفاوضت وحصلت على الاتفاق، ومن الناحية القانونية ليس إبرام الاتفاق واجبًا على الدولة ولكنه اتفاق ثنائى مع جماعة دينية معينة، وليس على الدولة التزام بشأنه؛ فهى تستطيع أن تبحث - أو الأحرى أن تفرض بكثير من الطرق - توقيته ومحتوياته. وبعبارة أخرى: يخضع الاتفاق لقرار سياسى، ولكن مطالب المسلمين مشروعة من الناحية السياسية أيضًا، وليس من الممكن أو المعقول التخلى عنها، أو تجاهلها أو نسيانها، هذا حق من حقوق الجماعة الإسلامية فى إيطاليا، وهو حق سياسى أيضًا. والاعتراف الرسمى بالوجود الإسلامى فى إيطاليا - مثلاً: حين خصصت الدولة قطعة أرض فضاء لإقامة مسجد عليها فى "روما" - وصار ذلك محل تقدير واحترام الأقطار الإسلامية، وخاصة العربية، فإن هذا مما يحقق أهداف السياسة الخارجية الإيطالية.

على أن هناك بعض العوامل التى يجب رصدها عند الحديث عن الإسلام الإيطالى، والتى تجعل الوصول إلى اعتراف الحكومة الإيطالية بوضعه، خاضعًا للنقاش والجدل، أكثر منه فيما يتعلق بالأديان الأخرى:

١ – من أهم العقبات الكؤود فى سبيل الوصول إلى هذا الاعتراف حقيقة مفادها أن أغلب المسلمين لم يحصلوا على الجنسية الإيطالية؛ أي: لا تزال أغلبية المسلمين مهاجرين يُعتقد أنهم يأملون فى العودة إلى أوطانهم الأصلية، رغم أنهم قد لا يفعلون ذلك أبدًا، ولكن هذا الافتقار إلى المواطنة، لا ينبغى أن يكون سدًا منيعًا أمام حصول المسلمين على اعتراف الدولة الرسمى بهم خاصة وأن الحكومة اعترفت بجماعات أقل منهم عددًا: كجماعة "اللوثريين" الذين حصلوا على اعتراف الدولة بهم رغم أن غالبية أعضائها من الأجانب الحاصلين على تصاريح إقامة فى إيطاليا. الملاحظ أن أكثر اتفاقيات الاعتراف تمت مع جماعات كانت تعيش فى إيطاليا منذ القدم، كاليهود الذين عاشوا فى إيطاليا منذ عصور ما قبل المسيح، ولكن هذا – أيضًا – لم يمنع حصول جماعات أخرى حديثة العهد بالإقامة فى إيطاليا على هذا الاعتراف الرسمى بها؛ ولكن هذه الجماعات كانت أسبق فى الإقامة بإيطاليا من المسلمين.

ب – العقبة الثانية تتمثل فى أن عدد الإيطاليين الذين يعتنقون الإسلام لا يزال قليلاً نسبيًا، مما يحول بين اشتداد شوكة المسلمين السياسية، ويقلل من رغبتهم فى الإسراع بإحراز هذا الاتفاق.

ج – وهناك أيضًا الاختلافات الثقافية، وخاصة: استخدام اللغة العربية بوصفها الوسيلة الرئيسة للتعبير الدينى، والإصرار على استخدامها فى الاتصالات الداخلية بين المسلمين مما يعزز من صورة الإسلام كعنصر غريب.

د – كما أن ارتباط الإسلام دائمًا بالمشكلات الخاصة بالهجرة والمهاجرين يشكل عاملاً إضافيًا يعزز من صورة الإسلام كعنصر غريب داخل المجتمع الإيطالى.

هـ – وهناك عامل آخر يتمثل فى تلقى المؤسسات الإسلامية، بما فى ذلك المساجد، أغلب تمويلها من الأقطار الإسلامية، مما يعزز أيضًا صورة المسلمين كغرباء، بمن فيهم الذين تمكنوا من الحصول على الجنسية الإيطالية.

و – وهناك عوامل أخرى إضافية منها: أن الإسلام حديث العهد بالإقامة فى إيطاليا(*)، ومنها ضعف مستواه التنظيمى، وافتقار منظماته إلى التماسك، وكذلك حاجته إلى الوعى به من قبل الرأى العام، ومن العقبات أيضًا التى يلزم التخلص منها، تلك الصورة السلبية للإسلام فى الوعى العام. وأخيرًا استمرار صورة الإسلام كعدو فى كثير من المحافل الإيطالية.

والحق أن النقطة الأخيرة جديرة بالتنويه؛ فالوجدان الشعبى، والمواقف المؤسسية تميل إلى معاملة الإسلام – فى بعض الحالات – كعدو؛ ينبغى عليهم أن يتحصنوا ضده بدفاعاتهم الخاصة. وكان من نتيجة هذا الموقف – على الأقل كما يتبناه بعض أعضاء البرلمان الإيطالى وإن لم يظهروه صراحة – أن المسلمين ينبغى أن يحصلوا على أقل الفوائد القانونية، حتى لا تكون هذه الفوائد موانع أمام السلطات الرسمية من حماية البلاد ضد المفاجآت العدوانية، التى قد يسفر عنها الوجود الإسلامى فى إيطاليا، ويجب أن نأخذ فى الاعتبار أن وزارة الداخلية – وهى الجهة المنوط بها الحفاظ على الأمن – تجد أن من مسؤوليتها إحكام قبضتها على مجريات الأمور الدينية، ومما لا شك فيه أن وجود بعض العناصر المتطرفة داخل المجتمع المسلم فى إيطاليا يجعل الجهات الأمنية على درجة من اليقظة والحذر، ورغم ذلك فإن حتمية وضع بعض جماعات من الجزائريين والفلسطينيين تحت المراقبة الدقيقة لا ينبغى أن يمنع الاعتراف الرسمى بالحياة الدينية لجميع المسلمين فى إيطاليا.

والحق أن المسلمين لا يختلفون فى جوهرهم عن الآخرين، رغم أن وجودهم يطرح من الناحية الكمية مشكلة أكبر مما يطرحها وجود الأقليات الدينية الأخرى. ومن الضرورى

(*) يرجع تاريخ الإسلام فى إيطاليا إلى القرن التاسع الميلادى، عندما عمدت بعض الدول الإسلامية فى المغرب العربى إلى إخضاع "صقلية" فى عام ٨٢٨ تحديدًا، وحتى عام ١٣٠٠ ميلادية حين تم تدمير آخر معقل للمسلمين فى "صقلية" وجزيرة "ليوسيرا" فى مقاطعة "فوجيا"، على يد الإمبراطور فردريك الثانى، عاهل الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ومن يومئذ غاب الإسلام عن إيطاليا حتى بداية السبعينيات من القرن العشرين، حين بدأت الهجرات تتدفق من موريتانيا والمغرب ومصر. (المترجم). ولكن المقصود بها ليس هذا المعنى المتداول فى العلوم الاجتماعية والسياسية، وإنما هو الامتزاج والدمج فى مقابل التجمعات الإسلامية والثقافية والدينية المتمثل داخل المجتمع الأصلى المتحد ثقافيًا وعرقيًا. (المراجع).

للتغلب على هذه العقبات: أن يتم مواجهة قضية التعامل القانونى والسياسى مع وجود الأقليات المسلمة، بعيدًا عن كونها أقليات مسلمة. وأظن أنه قد حان الوقت للتوقف عن النظر إلى المسلمين على أنهم حالة خاصة، إلى جانب قضايا أخرى تناولناها آنفًا. وسوف تكون لهذه النظرة آثارٌ إيجابية كثيرة، وسوف تقلل من نظرية الشك فى وضع المسلمين؛ وهى نظرية تعزز حجج المتطرفين فى الوقت الراهن.

الكومبونية(*) فى مقابل الاندماج:

من المعروف أن مستوى النزعات الكوميونية عند السكان المسلمين فى إيطاليا منخفض نسبيًّا؛ ويرجع ذلك إلى سببين: (١) الأول هو: عدم وجود مواقع معينة يتركز فيها المسلمون بأعداد كبيرة، (٢) والثانى هو: عدم وجود سياسة خاصة تساعد على تعزيز التعددية الثقافية الأمر الذى تسبب فى آثار عكسية، أبرزها تعزيز الإحساس بالاختلاف الذى يشجع الميول الكوميونية. أضف إلى ذلك أن مستوى قبول الإسلام فى المجتمع الإيطالى ليس كبيرًا، أى أن مستوى اندماج المسلمين فى النسيج الاجتماعى والسياسى للمجتمع الإيطالى ليس قويًا إلى درجة واضحة.ويرجع هذا جزئيًّا إلى حقيقة أنه على الرغم من أن قضايا الهجرة لا يزال يُنظر إليها من وجهة النظر الأمنية والقانونية وما إلى ذلك، ولا يُنظر إليها من وجهة النظر الثقافية والدينية، فإن ما يزيد الأمور سوءًا هو أن التصريحات والكتابات، المناوئة للإسلام، قد زادت فى الآونة الأخيرة، كما رأينا فى تصريحات بعض قادة الكنيسة مثل: الكاردينال "جياكومو بيفى" فى "بولونيا"، فى سبتمبر (٢٠٠٠م).

(*) الكوميونية: هى المذهب القائل بأن المجتمع يجب أن يتكون من مجتمعات محلية communes ذات حكم ذاتى متمتع باختصاصات وسلطات واسعة مع التقليل من مركزية السلطة التى تظهر فى الوحدات السياسية الكبيرة. (انظر: الدكتور أحمد زكى بدوى، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية) ص: ٧٢ (المترجم).

على أن هذا لا يعنى وجود موقف رسمى مناهض للمسلمين فى الكنيسة الكاثوليكية، بل على العكس: ربما نجد مواقف كثيرة مؤيدة؛ فالموقف غير الرسمى الذى يتبناه المجلس البابوى للحوار بين الأديان موقف واضح تمام الوضوح، وهو موقف مؤيد، وأيضًا عندما تم أخذ رأى الفاتيكان فى بناء مسجد روما، جاء موقف الفاتيكان مؤيدًا لبناء المسجد. وعلى العموم قد نجد مواقف متباينة تجاه الإسلام بين أعضاء هيئة الكهنوت الكاثوليكية؛ فالمواقف التى تبناها الكاردينال "كارلو مارجا مارتينى" كاردينال "ميلانو"، وكذلك الكاردينال "ماركو سي" كاردينال "البندقية"، وعبرا عنها كتابة، مواقف مختلفة غاية الاختلاف عن مواقف الكاردينال "بيفي" السلبية. وتلعب شبكة محطات وإذاعات منظمات (كاريتاس (Caritas)(*) الكاثوليكية دورًا اجتماعيًّا مهمًّا فى رسم السياسات الخاصة بالمهاجرين، وتتفق مواقفها مع مواقف الكاردينال "مارتيني" المؤيدة كما تظهر من تصريحاته.

وقد نجد من بين العامة من يتبنى أراءً سيئة جدًّا عن الإسلام، مثلما حدث عندما كان بعض الناس يرون أن المسجد الذى تم بناؤه فى "مونت أنتين" فى روما، ما هو إلا لعنة ثقافية، ويتساءلون: كيف نسمح باستزراع الإسلام فى قلب المسيحية؟ ومثال آخر نراه فى كتاب: "التعددية والتعددية الثقافية والأجانب" (٢٠٠٠م)، الذى ألفه "جيوفانى سارتورى" الباحث فى جامعة كولومبيا فى نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، وكان مثار جدل كبير فى إيطاليا، والكتاب عبارة عن نقد للتعددية الثقافية، ويتضمن معلومات غير رسمية، وغير دقيقة من الناحية العلمية عن الإسلام والمسلمين. ولا ننسى الحملة العنيفة ضد الإسلام التى تبناها حزب تحالف الشمال الانفصالى(**)،

(*) Caritas Internationalis : اتحاد كونفدرالى مكون من (١٦٢) منظمة إغاثة وتنمية وخدمات اجتماعية كاثوليكية تعمل فى (٢٠٠) دولة فى العالم، تأسست أول منظمة فى "فرايبرج"، ألمانيا عام (١٨٩٧م) (المترجم).

(**) Lega Nord: حزب سياسى إيطالى تأسس عام (١٩٩١) كاتحاد لعدة أحزاب إقليمية فى شمال إيطاليا تأسست فى الثمانينيات، ويتبنى هذا الحزب سياسات انفصالية إقليمية خاصة: استقلال شمال إيطاليا عن جنوبها، ويسمون الشمال: "بادونيا"، ويتزعم الحزب رجل يُدعى "أمبرتو بوسي"، وكان الحزب وزعيمه من أبرز مناصرى حكومة برلسكونى بين عامى (٢٠٠١م)، (٢٠١١م). (المترجم).

وزعيمه "أمبرتو بوسي"(*)، والتى أسهمت فى تنامى المشاعر المناوئة للإسلام، ومشاعر الخوف من الأجانب بصفة عامة؛ فلأول مرة يقرر حزب سياسى - هو حزب تحالف الشمال - استغلال الوجود الإسلامى فى تعزيز أهدافه السياسية. ومن الأمثلة على ذلك أنه قاد حملة ضد مشروع بناء مسجد صغير، فى مدينة "لودي" بالقرب من "ميلانو". وفى أكتوبر من عام (٢٠٠٠م)، رفع المحتشدون من أنصار الحزب رايات كتبوا عليها: أنهم قاموا برش بول الخنازير على الأرض المخصصة لبناء المسجد. ناهيك عن الهجوم اليومى الذى تبنته جريدة الحزب التى تُسمى "لابادانيا".وكان الحزب ينتوى تنظيم مظاهرة أخرى فى مدينة "فيرونا"، تحت عنوان "أوقفوا الإسلام"، وكان أنصاره ينتوون إهانة المسلمين بحمل رسومات للرسول محمد تظهره على أنه رجل شرير وشهوانى، ولكن المظاهرة أُلغيت فى اللحظات الأخيرة تحت إلحاح "سيلفيو برلسكوني"، وهو من المتعاطفين مع هذا الحزب، ولا ننسى المبادرة التى تبناها، فى نوفمبر عام (٢٠٠٠م)، عمدة "روفاتو" بالقرب من "برسكيا"،والتى يقترح فيها منع غير الكاثوليك من الاقتراب من الكنائس على مسافة خمسة عشر مترًا، وذلك ردًا على منع المسلمين دخول غير المسلمين مساجدهم فى البلاد الإسلامية. ورغم أن هذه الحركات والمبادرات كانت تفتقر إلى الشرعية، وتم إدانتها من قبل الجهات الرسمية، التى قالت: إنها خرق لقوانين المواطنة، إلا أنها ظلت مؤشرات على كراهية الإسلام.

(*) سياسى إيطالى وُلد فى عام (١٩٤١م) زعيم حزب يُسمى "تحالف الشمال" من أهدافه تحقيق استقلال شمال إيطاليا عن جنوبها. انظر: التعليق السابق (المترجم). وهذه مهمة غير صحيحة، فمساجد المسلمين تستقبل الزوار بكل احترام فى العواصم الإسلامية المختلفة، بل إن التاريخ ينبئنا أن النبى محمد - صلى الله عليه وسلم- استقبل وفد نصارى نجران فى مسجد بالمدينة، وسمح لهم بإقامة صلواتهم داخل المسجد النبوى. (المراجع).

المشاركة فى العملية السياسية:

من المعروف أن مستوى مشاركة المجتمع الإسلامى فى العملية السياسية فى إيطاليا ضعيف إلى حد كبير، وذلك يرجع إلى أن عدد الإيطاليين الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام قليل؛ ربما لا يصل إلى ٥٠,٠٠٠ نسمة، وقد حاول بعض النشطين المسلمين، وأغلبهم من حديثى العهد بالإسلام، تعزيز مشاركتهم فى السياسة المحلية، خاصة فى "ميلانو"، ولكن هذا النشاط لم يذهب إلى أبعد من الإدلاء بتصريحات للصحف، يعلنون فيها عن رغبتهم فى إنشاء حزب إسلامى، أو يطلبون التصريح لإقامة مسجد لقاء الحصول على أصوات المسلمين الانتخابية. وهى أصوات لا وجود لها على أرض الواقع، وحتى على فرض وجود هذه الأصوات فإن الجهة التى تتأثر عليها لا وجود لها. إن النشاط السياسى الحقيقى، الذى يجب أن يتبناه المجتمع الإسلامى فى إيطاليا على المستوى القومى، هو التركيز على الحصول على اتفاق (intesa) مع الحكومة الإيطالية، وبعدها يمكنهم استخدام هذا الاتفاق للضغط على الحكومة من أجل تحقيق مصالحهم، وأما على المستوى المحلى فإن أهدافهم الأساسية يجب أن تركز على حاجاتهم الأولية، مثل: الحصول على أماكن للعبادة، والحصول على شكل من أشكال الاعتراف الثقافى.

روابط المجتمع الإسلامى الإيطالى مع العالم الإسلامى:

يقيم المسلمون فى إيطاليا - شأنهم فى ذلك شأن المسلمين فى جميع الأقطار الأوروبية - روابط مختلفة مع أقطارهم الأصلية، والأقطار الإسلامية الأخرى، وكذلك مع بعض المؤسسات الإسلامية الدولية، على أن علاقات مسلمى إيطاليا مع أقطارهم الأصلية أضعف من علاقات المسلمين الآخرين فى سائر الأقطار الأوروبية مع أقطارهم الأصلية، وربما يرجع ذلك - جزئيًا - إلى ضعف العلاقات الاستعمارية طويلة الأمد بين إيطاليا وسائر البلاد الإسلامية. وفى إيطاليا بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة، وهى قليلة جدًا، وأغلب أفرادها جاؤوا من دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وليس لهم تأثير على الإيطاليين أو غير الإيطاليين. وفى الوقت نفسه ليس هناك دليل على أن مسلمى إيطاليا لهم تأثير يُذكر على طبيعة واتجاه السياسات الخارجية التى تتبناها أقطارهم الأصلية.

خاتمة ولمحة عامة :

رغم أن القضايا المتصلة بوضع الإسلام السياسى والقانونى فى إيطاليا مثار جدل كبير، ومصدر لردود أفعال عاطفية كثيرة من جانب القيادات الإسلامية والمراقبين والمهنيين، فإن المعانى الاجتماعية والثقافية الكامنة التى يثيرها وجود الإسلام فى إيطاليا هى التى تزداد أهميتها بالنسبة للمجتمع الإيطالى.وكما بينا فيما سبق لا يزال الإسلام فى إيطاليا ظاهرة حديثة، ورغم أنه ظاهرة حديثة فإن تغطيته إعلاميًا، وإحساس الشارع بوجوده، أتاح له أن يصبح عنصرًا مهمًا فى الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية للبلاد الإيطالية، وشجع على الجدل حوله فى قضايا كثيرة.ومعنى هذا: أن العلاقات التى يطرحها الوجود الإسلامى تجبر المسلمين على بذل النشاط فى مجال العمل العام، ربما أكثر مما كانوا يتمنون. وليس من شك فى أن دراسة الدور الإسلامى لا تزال فى مراحلها الأولية، ولكن ثمة تطورات جديدة على مشهد الحياة اليومية، خاصة إذا عرفنا أن الجيل الثانى من المسلمين أكثر نشاطًا فى إطار المنظمات الإسلامية، وليس من شك فى أنهم سيلعبون دورًا مهمًا فى تشكيل المواقف تجاه الإسلام والمسلمين، والحقيقة أن هذا الجيل الجديد هو الذى يمتلك القدرة على تغيير النظرة، المستقرة على نطاق واسع، تجاه الإسلام كعنصر غريب، يقع خارج واقع الحياة الإيطالية. ولعل هذا الجيل الثانى من أبناء المهاجرين، والذين اهتدوا إلى الإسلام من الإيطاليين الأصليين، هو الذى سيلعب هذا الدور المركزى، فى العملية الثقافية الإسلامية فى السنوات القليلة القادمة، وقد يتمخض هذا الدور عن تطور نوعى فى نظرة الناس للإسلام. (١٦)

هوامش الفصل الرابع

(١) انظر: فيليس داسيتو، وألبرت باستنيير، "أوروبا: جبهة الإسلام الجديدة" (روما: إيديزيوني لافارو، ١٩٨٨م).

(٢) انظر: جيلز كيبل، "ضواحي الإسلام" (باريس: سول، ١٩٨٧م).

(٣) يورغن نيلسون، "المسلمون في أوروبا الغربية"، الطبعة الثانية (إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، ١٩٩٥م)؛ وفيليس داسيتو، "بناء الإسلام الأوروبي: مقاربة اجتماعية أنثروبولوجية" (باريس: هارماتان للنشر، ١٩٩٦). للمزيد من المعلومات والتأويلات انظر: واصف شديد، وشورد فان كوننجزفيلد، "الحرية الدينية وموقف الإسلام في أوروبا الغربية" (كامبن: كوك فاروس، ١٩٩٥). للمزيد من المقالات الحديثة عن المواقف المختلفة انظر: واصف شديد، وشورد كوننجزفيلد (تحرير) "المسلمون في الهامش: الاستجابات السياسية لوجود الإسلام في أوروبا الغربية" (كامبن كوك، ١٩٩٦م). جيرد نونمان، وتم نبلوك وبودجان صاجكويسكي (تحرير) "المجتمعات الإسلامية في أوروبا الجديدة" (ريدنغ: مطبعة إيثاكا، ١٩٩٦م)، وانظر: ستيفن فرتوفك، وسيري بيتش (تحرير) "الإسلام في أوروبا: سياسات الدين والمجتمع" (لندن / نيويورك: مكاميلان / مطبعة القديس مارتن، ١٩٩٧م).

(٤) ستيفانو أليفي (تحرير) "الغرب يواجه الإسلام" (ميلانو: فرانكو أنجيلي، ١٩٩٦م).

(٥) جورج سيمل، مجلة "سوسيولوجيا" (ميلان: مطبعة الجامعة، ١٩٨٩م)، ص: ٥٨٠.

(٦) يعتقد الباحثون أن أكثر من ٣٠ مليون إنسان هاجروا إلى الخارج منذ توحيد إيطاليا عام (١٨٦١م)، ولا يزال خمسة ملايين إيطالي يعيشون خارج البلاد.

(٧) ستيفاني أليفي وفيليس داسيتو، "عودة الإسلام، المسلمون في إيطاليا" (روما: مطبعة العمال، ١٩٩٣م).

(٨) انظر: فرانشيسكو جابرييلي، "المؤرخون العرب للحملات الصليبية" (تورين، إينودي، ١٩٨٧م).

(٩) انظر: أليفي وداسيتو، "عودة الإسلام"، ص: ١١٤.

(١٠) تقدر منظمة الإغاثة "كاريتاس في روما" (ملف إحصاء المهاجرين لسنة ٢٠٠٠م)، بأن هاتين الفئتين تمثلان ١٩ ٪ من الوجود الإجمالي، الذي يجب أن يُضاف إلى العدد السابق.

(١١) انظر: ستيفانو أليفي، "المتحولون إلى الإسلام: المسلمون الجدد في أوروبا" (باريس: هارماتن، ١٩٩٨م)، ٦٦. وهناك مصادر إسلامية وصحفية بها أرقام أعلى.

(١٢) انظر: أوتافيا شمت فريدبورغ، "الإسلام والتضامن والعمل. المريدون السنغاليون في إيطاليا" (تورين: مؤسسة أنجيلي، ١٩٩٤م).

(١٣) أليفى، "المتحولون إلى الإسلام والبوصلة الاجتماعية" في: المتحولون إلى الإسلام فى أوروبا، المجلد ٤٦، عدد ٣، (٢٠٠٠م).

(١٤) ستيفانو أليفى، ودافيد بدوسا، باولو ناسو، "الكتاب والسيف: التحدى التى تشكله الأوصولية" (تورين: كلوديانا، ٢٠٠٠م).

(١٥) حول مسألة الفهم والمشكلات القانونية المتصلة بها، انظر على وجه الخصوص: "استيفانى أليفي"، "اتفاق حول إسلام إيطالي؟، مولينى ٥ (١٩٩٦م): ٩٨٥- ٩٩٨؛ وستيفانو أليفى "المسلمون فى الهامش"، ص:١٨٢-٢٠١، سيلفوى فيرارى (تحرير) "الإسلام فى أوروبا، الوضع القانونى للمجتمعات الإسلامية" (بولونيا: مولينو، ١٩٩٦م)، وسلفيو فيرارى (تحرير) "المسلمون فى إيطاليا: الوضع القانونى للمجتمع الإسلامى"، (بولونيا، مطبعة مولينو، ٢٠٠٠م).

(١٦) جميع المراجعات الإسلامية، والجهود الرامية إلى خلق وجهة نظر واحدة، قام بها المتحولون الجدد إلى الإسلام، فدورهم حاسم فى نشر الكتب الإسلامية وترجمتها، بما فيها القرآن الكريم.

الفصل الخامس

الإسلام فى شمال غرب أوروبا
(اتحاد دول البِنِلوكس Benelux(*))

نيكو لاندمان

تقديم:

أعلن وزير شؤون العاصمة الهولندى، "روجير فان بوكستل"، فى مايو عام (٢٠٠٠م)، عن اقتراح إنشاء برنامج تدريبى تتبناه إدارات التعليم الهولندية؛ يهتم بالأئمة القادمين من الأقطار الإسلامية؛ لتعزيز قدراتهم على خدمة المجتمعات المسلمة فى هولندا. وقد استمر البرنامج ستة أسابيع، وكان يضم دروسًا فى اللغة الهولندية، ومحاضرات فى طبيعة المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وطبيعة الحياة فى هولندا، وأعلن الوزير وقتها أن التدريب سيكون إجباريًا لجميع الأئمة المتقدمين بطلب تصاريح العمل والإقامة. كانت تلك مرحلة مهمة فى تطور الإسلام الهولندى إذا جاز التعبير؛ لأن ذلك من شأنه أن يقلل من الإحساس بغربة الإسلام فى تلك البلاد. فخلال الخمسة عشر عامًا الماضية، بنى المسلمون مساجدَ، وأنشؤوا مراكز إسلامية يدعون لها القادة والدعاة غالبًا من البلد الأصلى، لكل جماعة من الجماعات المحلية، وفى أثناء تلك الفترة أيضًا، زاد عدد المسلمين الذين وُلدوا فى هولندا وأصبح لسانهم الهولندية،فى الوقت الذى يفتقر فيه الإمام إلى الحد الأدنى من إتقان اللغة الهولندية، ناهيك عن الإلمام بالثقافة الهولندية وظروف المجتمع الهولندى.

(*) البنيلوكس : اتحاد اقتصادى فى أوروبا الغربية يتألف من ثلاثة أقطار هى بلجيكا وهولندا ولوكسمبورج. وهى الدول التى تقع فى منطقة شمال غرب أوروبا بين فرنسا وألمانيا، وقد جاء الاسم بنيلوكس Benelux من مجموعة الحرفين الأولين من أسمى الدولتين الأوليين ، والحروف الثلاثة الأولى من الدولة الثالثة. (المترجم)

استهجنت السلطات الهولندية هذا الموقف، ورأت أن القائمين على التربية الدينية ينبغى أن يكونوا من بين أبناء الجماعات المسلمة، وأن يتلقوا تدريباتهم فى الداخل.[1] وفى الوقت نفسه اشترطوا على الأئمة القادمين من الخارج أن يلموا باللغة الهولندية، وأن يعرفوا شيئًا عن ظروف المجتمع الهولندى، ولم يفضل المسلمون الذين ينتمون إلى الجيل الثانى اللجوء إلى الخارج لاستيراد أئمة يحتاجون للتواصل معهم إلى مترجم، وهم عاجزون عن الإجابة على أسئلتهم الخاصة بوضعهم كأقلية مسلمة، فى بلاد علمانية تقوم عليها حكومة علمانية، على أن المنظمات الإسلامية العتيقة ارتابت فى نوايا الحكومة الهولندية.

يشير الجدل حول المواصفات المطلوبة فى الأئمة إلى حقيقتين مهمتين: (١) الأولى تتمثل فى التغيير الذى حدث فى مستهل القرن الحادى والعشرين فى الوضع الإسلامى فى هولندا، من كونه دين جماعة مهاجرة، إلى كونه دين مواطنين هولنديين. (٢) وتشير الحقيقة الثانية إلى الطبيعة المزدوجة للإسلام فى هولندا، وأهم ما يميز هذا الإسلام ذلك الجيل الذى وُلد ونشأ فى هولندا، وراح يطور شكلاً جديدًا للإسلام، متأثرًا بحقائق المجتمع الهولندى، وبنية تحتية دينية فيها الكثير من عبق القديم.

ولا تختلف التجربة البلجيكية مع الإسلام عن التجربة الهولندية؛ إذ تحول الإسلام فى بلجيكا من "إسلام منقول" إلى "إسلام مستنبت"، من خلال عملية مفتوحة ركيزتيها التبنى والتطبيع، وجاء التغيير أيضًا من خلال جيل جديد من المسلمين، علم نفسه بنفسه القيم الإسلامية، ولم تعجبه قيم المؤسسات القديمة.[2] وباختصار: تشهد الجماعات المسلمة فى هولندا وبلجيكا تحولاً جيليًا، وأشكالاً أخرى من التحول مصدرها ذلك التفاعل بين ثقافات المسلمين وهوياتهم الموروثة وبيئاتهم العلمانية الجديدة.

لمحة عن الهجرة والوضع العرقى والاقتصادى:

نزح بعض المسلمين من المستعمرات الهولندية فى الأرخبيل الإندونيسى، إلى البلاد المنخفضة (هولندا)، فى النصف الأول من القرن العشرين كطلبة علم وعمال عابيين فى البداية، وفى عام (١٩٣٢م)، تأسست أول منظمة إسلامية فى مدينة "لاهاى"، وهي:

"المنظمة الإسلامية الإندونيسية"، وبعد استقلال "إندونيسيا" نزح عدد أكبر من الأرخبيل ومعهم سبعون أسرة من "جزر الملوك"(*)، واستقروا فى هولندا.(٣)

نزح الكثير من مسلمى "السورنيموه" فى الخمسينيات من القرن العشرين، وزاد عددهم فى السبعينيات، بعد أن أعلنت حكومة هولندا أن المستعمرة سوف تكون مستقلة، وبنهاية عام (١٩٧٥م)، أصبح عدد السورنيموه أكثر من ١٨٠,٠٠٠ نسمة فى هولندا، ويمكن الرجوع بجذور مسلمى "السورنيموه" إلى سكان شبه القارة الهندية وفى "جوفا" الإندونيسية، فقد كثر عدد هذه الجماعات فى موجة الهجرة بين عامى (١٩٧٤م) و (١٩٧٥م).

وقد جرت أكبر موجة للهجرة المسلمة إلى هولندا، بعد ذلك، جرت فى الستينيات، وكان أغلب المهاجرين من العمال الأتراك والمغاربة، وعلى عكس مهاجرى "السورنيموه"، الذين أتوا مع أسرهم، فإن أول موجات المهاجرين من تركيا والمغرب كانوا من الذكور الذين جاؤوا فرادى إلى هولندا؛ باحثين عن عمل ثم يعودون إلى أوطانهم بعد فترة إقامة قصيرة.وفى أوائل السبعينيات قرر كثيرون من هؤلاء العمال مد إقامتهم، وما لبثت أسرهم أن لحقت بهم، وكان ذلك تطورًا واقعيًا حوَّل خيار العودة إلى الوطن إلى اختيار فاتر أقرب إلى الإحجام، ونحن لا نرى فى الوقت الحاضر إلا مهاجرين أتراكًا أو مغاربة يعودون إلى أوطانهم وهم فى النعوش؛ نزولاً على وصية تركوها، أو رغبة كانوا يعبرون عنها وهم على قيد الحياة.

(*) مجموعة جزر الملوك أو مالوكو أو جزر التوابل بإندونيسيا، تتألف من مقاطعتين: مالوكو الشمالية ومقاطعة مالوكو. وتقع جزر الملوك بين جزيرة سولاوسى وإيريان جايا غرب. (المترجم).

الجدول: (٥-١)

لمحة عن الوضع العرقى للمسلمين فى هولندا

البلد الأصلى	نسبة المسلمين المئوية بين المهاجرين	عدد السكان المهاجرين	عدد المسلمين
تركيا	٩٥	٢٩٩,٦٦٢	٦٨٤,٦٧٩
المغرب	٩٨	٢٥٢,٤٩٣	٢٤٧,٤٤٣
سورنيم	١٢	٢٩٦,٩٨٤	٣٥,٦٣٨
العراق	٩٥	٣٠,٠٠٢	٢٨,٥٠٢
الصومال	٩٥	٢٧,٤٢١	٢٦,٠٥٠
إيران	٨٠	٢١,٧٩٠	١٧,٤٣٢
باكستان	٩٧	١٥,٥٨٢	١٥,١١٥
أفغانستان	٩٥	١٥,٨١١	١٥,٠٢٠
مصر	٩٠	١٣,٦٣٥	١٢,٢٧٢
أخرى			٤٨,٠٠٠
الإجمالى			٧٣٠,١٥٠

المصدر: الهيئة القومية للإحصاء:

http://www.cbs.ne .

كانت الموجة الثالثة من المهاجرين المسلمين تضم لاجئين سياسيين، فروا هربًا من الثورات والحروب الأهلية، ونجح بعض معارضى الثورة الإسلامية فى إيران، بعد اندلاعها فى عام (١٩٧٩م)، فى الحصول على اللجوء السياسى، وقَدِم آخرون من طالبى اللجوء السياسى من لبنان والعراق وأفغانستان ويوغسلافيا السابقة والصومال، وكان هؤلاء المهاجرون يتطلعون إلى العودة إلى بلادهم، ولكن الصراع المستمر، والمستقبل الاقتصادى المظلم، فى الأقطار التى جاؤوا منها، قلل من فرصهم فى العودة.ويوجد نوع آخر من المهاجرين المسلمين فى هولندا وهم: الطلبة الذين بقوا فيها بعد إتمام دراساتهم، وغالبًا ما كانوا يحصلون على الإقامة الدائمة، بعد زواجهم من هولنديات. وأخيرًا يُوجد هولنديون اعتنقوا الإسلام، ويُقدر عددهم بحوالى ٥,٠٠٠ نسمة، وقد أصبحوا من أبرز الجماعات المسلمة فى هولندا؛ نظرًا لأن بعضهم يلعب دورًا مهمًا فى المنظمات الإسلامية، خاصة: فى تسهيل التواصل بين المنظمات الإسلامية والسلطات الهولندية. كان أتباع الطائفة "الأحمدية" أول من اعتنق الإسلام، فى هولندا فى الخمسينيات والستينيات، وفيما بعد تحول كثيرون من الهولنديين إلى الإسلام عن طريق الأصدقاء أو الزواج من مسلمات.

يُقدر عدد المسلمين فى هولندا بحوالى ٧٠٠،٠٠٠ نسمة، غالبيتهم العظمى من الأتراك والمغاربة (انظر الجدول ٥ – ١)، وهذا العدد يزداد كثيرًا إذا ما أضفنا إليه الجيل الثالث من المسلمين، الذين لا يشملهم تعداد الهيئة القومية للإحصاء الذى يصر على إجراء إحصائه على أساس بلد ميلاد الآباء أو الأجداد.

الجدول (٥-٢)

لمحة عرقية حول المسلمين فى بلجيكا

البلد الأصلى	المسلمون فى بلجيكا فى عام ١٩٩٠م
تركيا	٩٩,٠٠٠
المغرب	١٦٤,٩٠٠
الجزائر	١٢,٤٠٠
تونس	٨,٣٠٠
باكستان	١,٥٠٠
بلاد أخرى	٣,٣٠٠
العدد الإجمالى	٢٨٩,٤٠٠
المصدر: فيليس داسيتو (تحرير) " أوضاع الإسلام وقضاياه فى بلجيكا وأوروبا: جوانب من الإسلام فى بلجيكا (لوفان لانوف:أكاديمية بروبلانت، ١٩٩٧م).	

ولا يذكر تعداد الهيئة الهولنديين الذين اعتنقوا الإسلام؛ لأنه يفترض أن عدد الداخلين فى الإسلام يساوى عدد المرتدين عنه، [٤] وحسب هذا المنهج فى التعداد يُقدر إجمالى عدد المسلمين فى هولندا فى عام (١٩٩٩م)، بحوالى ٧٣٠,٠٠٠ نسمة أى بنسبة ٤,٦٪ من إجمالى عدد السكان.

ويُقدر العدد الحقيقى بأكثر من ذلك بكثير لسببين: (١) لم يضع التعداد فى حسبانه أبناء الجيل الثالث الذين وُلدوا لآباء وُلدوا فى هولندا؛ (٢) أن نسبة المسلمين "السورينامبين" التى يزعم التعداد أنها ١٢٪ قد تصل – فى الواقع – إلى ٢١٪، ولذا قد يزيد عدد المسلمين فى هولندا على ٨٠٠,٠٠٠ نسمة.

ويشكل المغاربة والأتراك الذين هاجروا فى الستينيات أغلبية المسلمين فى بلجيكا – كما هو الحال فى هولندا – ولذا نجد أن المشهد العرقى للمسلمين هناك أكثر تجانسًا (انظر الجدول ٢,٥)، رغم أن المغاربة أكثر عددًا من الأتراك، ويشكل المغاربة والأتراك معًا ٨١٪ من عدد المسلمين فى بلجيكا، ويأتى المسلمون الآخرون المهاجرون إلى بلجيكا من سائر أقطار المغرب العربى وباكستان، وفى بحث لـ:"فليس داسيتو" نُشر عام (١٩٩٠م)، يُقدر عدد المسلمين فى بلجيكا بحوالى ٢٨٩,٤٠٠، [٥] وقد ارتفع هذا العدد نظرًا للنمو الطبيعى والهجرة الخارجية، ويُقدر العدد الحالى (عام ٢٠٠٠م)، بأكثر من ٣٥٠,٠٠٠ نسمة، وهناك مصادر تقدر العدد بحوالى ٤٠٠,٠٠٠ نسمة. [٦]

التوزيع الجغرافى والمشهد الاجتماعى- الاقتصادى:

يشترك العمال المسلمون المهاجرون، المغاربة منهم الأتراك، فى هولندا وبلجيكا، الملامح الاجتماعية والاقتصادية نفسها؛ فهم يعيشون – فى الأغلب الأعم – فى المناطق الصناعية فى المدن الكبيرة وما حولها، أكثر من ٤٢٪ من المسلمين فى بلجيكا يعيشون فى "بروكسل" ، ومدن صناعية أخرى فى الجنوب ناطقة بالفرنسية. وقد استقر مؤخرًا عدد كبير من الأتراك فى مدن "فلمنكية" مثل: "أنتورب" و"جنت" ، وفى مناطق أخرى مثل "لمبرج" .

ويتمركز أكثر المسلمين فى هولندا فى "أمستردام" و"روتردام" و"لاهاي" ، ويُلاحظ أن مستوى التعليم بين المهاجرين عمومًا منخفض؛ فتصل نسبة الأميين بين المهاجرين المغاربة فى أثناء السبعينيات إلى حوالى ٥٠٪، فى حين تصل نسبة الذين حصلوا على الشهادة الابتدائية إلى ١١٪، ولا تزيد نسبة الحاصلين على الشهادة الثانوية عن ٤٪. وقد يكون بين المهاجرين من حصل على مستوى تعليم أفضل فى بلدانهم الأصلية، ولكن ذلك لا يُوضع فى الحسبان؛ نظرًا لأنهم يقبلون العمل فى أعمال لا تتطلب مهارة كبيرة مثل: العمل فى المصانع والمزارع، ومع اعتماد المصانع الهولندية والبلجيكية على الميكنة المتقدمة، فى الثمانينيات والتسعينيات، قلت الحاجة إلى العمال غير المهرة، وكان

المهاجرون المسلمون أول الذين خسروا وظائفهم، فى حين توقف الكثير منهم عن العمل لأسباب صحية،وهم يحصلون على دخل ما من التأمين الاجتماعى، ولكن من الواضح أنهم ينتمون إلى الطبقات الفقيرة، ويتمركزون فى الأحياء الفقيرة فى حواشى المدن.

ورغم ذلك استنبط المسلمون ما يمكن أن نسميه: "أعمالاً عرقية" كالجزارة الإسلامية، وبيع المواد الغذائية، ومكاتب السفر، وما إلى ذلك من الأعمال التى أسهمت فى خلق فرص عمل جديدة، لأبناء هذه المجتمعات، أضف إلى ذلك أن الجيل الثانى من المسلمين، الذين تمكنوا من الحصول على مستوى أفضل من التعليم، فى المدارس الهولندية والبلجيكية، قد دخلوا سوق العمل وهم أفضل استعدادًا وأتقن حرفيًا، على أن عدد المسلمين الذين يشغلون وظائف إدارية تتطلب شهادات أعلى كالطب لا يزال قليلاً، ويُذكر أن الشباب المغاربة والأتراك الذين يهجرون المدرسة دون الحصول على شهادة أو مهارة فنية يشكلون مصدر قلق للدول المضيفة؛ بسبب مستقبلهم المحدود فى سوق العمل. فهؤلاء الشباب لم يتلقوا تدريبًا كافيًا، ولم يلموا إلمامًا كافيًا بأية مهارات لغوية، ويعانون فى الوقت نفسه من التمييز العرقى والطائفى، وكل ذلك يلقى بظلال من الشك على مستقبلهم الاقتصادى، ويدفع الكثير منهم إلى التورط فى أنشطة إجرامية.

ورغم ذلك فإن الكثير من الشباب الأتراك والمغاربة المسلمين فى هولندا يكملون دراساتهم ويحققون نجاحًا اجتماعيًا واقتصاديًا ملحوظًا، وينطبق هذا – أيضًا – على شباب المسلمين فى الجماعات العرقية الأخرى مثل: "السوريناميين" و"المولاكيين". وقد اقترب معدل البطالة بين المهاجرين – غير الغربيين – من نسبة ١٤٪ فى عام (١٩٩٩م)، وهو أعلى بكثير من متوسط نسبة البطالة بين الهولنديين وهو ٤٪، وتشيع البطالة أكثر بين أجيال المهاجرين الأصغر سنًا، فعلى حين نجد أن نسبة البطالة بين الهولنديين بين الخامسة عشرة والرابعة والعشرين بلغت ٧٪ فى عام (١٩٩٩م)، فإن نسبة البطالة بين المهاجرين – غير الغربيين فى هذه المرحلة السيئة تصل إلى ١٢٪، وإذا ما قُورنت هذه النسبة بنسبة العام الماضى التى وصلت إلى ١٨٪، ندرك التحسن الملحوظ الذى يمكن رده إلى الانخفاض العام فى نسبة البطالة فى هولندا، [٧]وتشير نتائج امتحانات أبناء المهاجرين – غير الغربيين – فى المدارس البلجيكية إلى الاتجاه

نفسه، فلا تزال هذه النتائج دون المعدل القومى.ولكن هذه النتائج آخذة فى التحسن، ففى عام (١٩٩٩م)، اجتاز حوالى ٧٨٪ من أبناء المهاجرين اختبار المستوى (أ)الذى يؤهلهم لدخول الجامعات فى مقابل نسبة ٩٠٪ من أبناء غير المهاجرين الذين اجتازوا هذا الاختبار، (٨) ورغم أن هذا المعدل تحت المتوسط بكثير، فقد كانت هذه النتائج أفضل بنقطتين من العام السابق عليه، يتضح من ذلك كله أن المسلمين فى هولندا وبلجيكا يتلمسون طريقهم نحو التعليم العالى، مما يجعل المشهد الاجتماعى الإسلامى أكثر تنوعًا وتحسنًا.

الجماعات والمنظمات الإسلامية :

يمكن وصف المشهد السكانى للمسلمين، فى بلجيكا وهولندا، بأنه لوحة معقدة من الجماعات والمنظمات؛ ويرجع هذا التعقيد إلى تاريخ المسلمين المعقد أيضًا مع الهجرة إلى بلجيكا وهولندا، وهو تاريخ متميز بخواصه العرقية، والاجتماعية، والاقتصادية، وكذلك بالآمال التى غازلت قلوب المسلمين فى مستقبل عريض، ومن ثم لا ينبغى أن نتحدث عن كيان اسمه "المجتمع المسلم"، خاصة وأن بعض المهاجرين من أقطار إسلامية لا يرون أنهم مسلمون فى المقام الأول، ولا يهتمون بالانخراط فى تنظيمات على أسس دينية. وكثيرٌ من الإيرانيين فى هولندا يقدمون أنفسهم صراحة على أنهم ملحدون، أو منكرون للدين كله، وكثيرٌ منهم لا يريدون أن يُستدل على هويتهم من خلال المسجد، أو المركز الإسلامى، وإنما من خلال المنظمات السياسية اليسارية. وينتمى الأكراد الأتراك أيضًا إلى تنظيمات سياسية وليس إلى تنظيمات دينية، وينشطون فى قضايا سياسية، ولا ينشطون فى قضايا دينية.

وبالمثل فإن تلك الجماعات والمنظمات التى تسمى نفسها إسلامية، ولها أنشطة دينية كثيرة، تنقسم – فى الواقع – عبر مسارات عرقية وطائفية وسياسية. وتظهر الانقسامات العرقية واضحة فى المساجد، ففى هولندا تُدار أغلب المساجد من قبل الأتراك والمغاربة والسوريناميين، وفى بلجيكا قام المغاربة ومسلمو سائر أقطار المغرب العربى ببناء أول

مسجد فى "بروكسل" فى أوائل السبعينيات، وتلاهم الأتراك الذين قاموا ببناء مساجدهم الخاصة بهم. وقد تتشابه الأنشطة الأساسية كالصلاة اليومية فى مساجد الجماعات المختلفة، ويحضرها المسلمون من الخلفيات الدينية المختلفة. ولكن الأنشطة الاجتماعية والثقافية تختلف - فى العادة - من مجتمع مسلم إلى مجتمع مسلم آخر، وتهيمن لغة الجماعة العرقية فى مسجد هذه الجماعة العرقية؛ ففى هولندا نجد أن لغة خطبة الجمعة هى العربية فى مساجد المغاربة، والتركية فى مساجد الأتراك، ويستمع "السوريناميون" إلى خطبة الجمعة باللغة الأردية؛ وهى لغة أئمتهم الباكستانيين، ولا تُسمع الهولندية إلّا فى عدد محدود من المساجد.

وهناك عدد أقل من الجماعات الإسلامية - كالمصريين والعراقيين - يُنشئون شبكات اتصالاتهم الخاصة بهم، ولكن هذه الجماعات توثق اتصالاتها فى النهاية بمساجد الجماعات التابعين لها حيث يكثر النشاط، وتقل الحواجز اللغوية والثقافية، وهكذا ينضم المسلمون القادمون من الدول العربية إلى المنظمات المغربية، وينضم الهنود والباكستانيون إلى المنظمات السورينامية، وكثيرًا ما تنشط - داخل الجماعات العرقية المختلفة - حركات دينية وسياسية تابعة للأقطار للأصلية، وكثيرًا ما تنشئ هذه الحركات شبكات اتصالاتها مع منظمات محلية، وقد افتتحت المنظمات الإسلامية العالمية مكاتب لها فى بلجيكا وهولندا؛ فتمارس "رابطة العالم الإسلامي" نفوذًا من خلال المركز الإسلامى الثقافى فى "بروكسل"، وتفتتح جمعية الدعوة الإسلامية الليبية لها مركزًا إسلاميًا فى مدينة "أوترخت" الهولندية، وافتتحت جماعة التبليغ - منذ البداية - موطئ قدم فى البلدين كليهما فى بداية الستينيات، وحققت نجاحًا كبيرًا فى بلجيكا؛ حيث قامت هذه الجماعة بإقامة اثنتى عشرة جمعية بمساجدها بين عامى (١٩٧٥م) و (١٩٨٥م). [٩] ومن بين المسلمين "السوريناميين" تسيطر الحركة "البريلوية" فى شبه القارة الهندية، على الكثير من المساجد، ويضاف إلى عدد من الناشطين من أنحاء العالم الإسلامى المختلفة، بكل هذه الخلفيات الثقافية المتباينة، والأجندات والولاءات السياسية المتباينة أيضًا، الأمر الذى يسبب مزيدًا من تعقيد البنية الأساسية للمجتمع المسلم فى دول "البنِلوكس".

ومع ذلك فإن هذه المجتمعات الإسلامية تتقاسم هوية دينية واحدة، وتوجهًا واحدًا

إلى المصادر الإسلامية الدينية، وإحساسًا بالانتماء لمجتمع إسلامى عالمى واحد يسمونه: "الأمة"، وتواجه المجتمعات الإسلامية المشاكل والتحديات نفسها فى المجتمعات المضيفة: كالعداء العنصرى، والتمييز، والحرمان من المزايا الاجتماعية والاقتصادية، إلى جانب الصعوبة التى يلاقيها المسلم فى القبض على دينه فى بيئة غير مسلمة، وفى الرد على مشاعر العداء للإسلام التى تصدر عن المجتمعات الأوروبية، إن هذه المشكلات المشتركة تضطر المسلمين إلى أن يتعاضدوا، ويشد بعضهم أزر بعض، وهذا التآزر يظهر جليًا فى الجيل الثانى من المسلمين، ومع ذلك فإن الاختلافات العرقية والطائفية لا تزال تفرق المسلمين، وتحدد طبيعة مجتمعاتهم ومنظماتهم.

مسلمو المستعمرات الهولندية:

كان المسلمون "المولوكيون" الذين قدموا إلى هولندا فى عام (١٩٥١م)، يعيشون جميعًا فى معسكر منعزل فى منطقة "فريزلاند"، وقد انتقلوا فى الستينيات إلى المدن الصغيرة مثل "ريركرك" و"ولفجك"، حيث لا يزال أغلبهم يعيش فى أحياء قليلة متجاورة، وقد أقامت كل جماعة من هذه الجماعات المولوكية مسجدها الخاص، الذى بنته مؤخرًا بتمويل من الحكومة الهولندية، ولا تزال الجماعة المولوكية المسلمة تحافظ على خصائصها المائزة، وصراعاتها الداخلية أيضًا. وتعكس ممارستهم للدين الإسلامى خصائص القرى الملوكية المسلمة، فى جزر الأرخبيل الإندونيسية التى تأثرت كثيرًا بالعادات المحلية غير الإسلامية، حتى إن بعض أئمتهم يمارسون الإسلام اليوم كما يمارسونه فى تلك القرى البعيدة.على أن التفسير المعتدل للإسلام بدأ يروق للملوكيين بدءًا من السبعينيات، وأصبح لهذه التفسيرات تأثير على ممارساتهم وخاصة: لأن شبابهم درسوا فى المراكز الإسلامية الكبرى للإسلام السنى كالأزهر فى القاهرة، وتأثروا بالتيار العام للإسلام، وقد أسهمت الاتصالات بالمجتمعات الإسلامية الأخرى، فى هولندا، فى هذا التغيير، وأصبح بعض المسلمين الملوكيين تلاميذ للصوفى القبرصى التركى الشيخ "ناظم الحقانى"، وبدؤوا ينشئون فرعًا لطريقته الصوفية. [١٠]

وأما "الجوفيانيون السوريناميون" فيمارسون الإسلام مشوبًا بتقاليد كثيرة غير إسلامية، لا تزال تسيطر على ممارساتهم، وتتسبب فى انقسامات داخلية، بين أولئك الذين يفضلون صيغة أكثر ابتعادًا عن هذه التقاليد، وهؤلاء الذين يزعمون حراسة الثقافة "الجيوفانية"، فى مواجهة ما يعتبرونه تأثيراتٍ عربيةٍ مهيمنة. ومن أسباب الخلاف فيما بينهم موضوع اتجاه القِبْلة التى يتوجه إليها المسلمون فى صلواتهم. (١١)

وقد أسس هؤلاء "السوريناميون" - الذين ترجع أصولهم إلى شبه القارة الهندية - شبكة اتصال بين منظمات دينية ومراكز إسلامية فى أثناء النصف الثانى من عقد السبعينيات، ويكمن التفسير المعقول لهذا التوجه المؤسساتي السريع، عند السوريناميين، فى حقيقة مفادها أنهم كانوا يعيشون فى "سورينام" كأقلية دينية، ولهم منظماتهم الدينية هناك، وقد استمرت بعض المنظمات الإسلامية فى "سورينام" فى الوجود والنشاط بعد الهجرة إلى هولندا، وهم اليوم يتحكمون فى حوالى ثلاثين مركزًا إسلاميًا، أغلبها فى المدن الكبيرة، خاصة: "لاهاى"، ومسجد الطيبة فى "أمستردام"، الذى افتُتح فى عام (١٩٨٥م)، وكان أول مسجد بُنى لغرض خدمة المجتمع "السورينامى" المسلم، وله أهمية رمزية كبيرة.

وأما "السوريناميون"،المنحدرون من جذور هندية وباكستانية، فينقسمون إلى جماعتين متميزتين.وكبرى هاتين الجماعتين من أهل السنة، وتسمى منظماتها بأسماء أهل السنة والجماعة، ويتأثرون بتعاليم "البريلويين" التى توقر الأولياء، وتحتفل بمناسبات ميلادهم ومماتهم، وتكن احترامًا كبيرًا للرسول "محمد".وتقع القيادة فى أيدى مشايخهم الصوفيين الذين يُطلع على الواحد منهم "بير"(*) أو (المرشد)، الذين لا يعيش أغلبهم فى هولندا، بل يعيشون فى الهند وباكستان، أو فى المملكة المتحدة، ولكنهم يزورون تلاميذهم فى هولندا، وهؤلاء المسلمون "السوريناميون" يشاركون الجماعات الباكستانية العاداتَ والتقاليدَ نفسها، ومن أكبر المنظمات التى تمثل هذه الجماعات منظمة "World Islamic

(*) جمع "بير" وهى من كلمة Pir الفارسية التى تعني: "الشيخ" أو السيد التى انتقلت إلى التراث السانسكريتى الأوردى، والصوفى، وتعنى أيضًا "حضرة" أو "الشيخ المرشد". (المترجم).

Mission in the Netherlands" البعثة الإسلامية العالمية فى هولندا" (WIMN)، ويهيمن على شؤونها تلاميذ (البير) "شاه أحمد نوراني"، وهو زعيم دينى باكستانى، وعضو مؤثر فى "التنظيم البريولى السياسى" فى باكستان، وهو الذى يُعرف بـ: "جماعة علماء باكستان"، وقد كانت زعامة "شاه أحمد نورانى" لهذه المنظمة والمساجد التابعة لها رسمية فى الثمانينيات والتسعينيات.

والجماعة الأخرى المسماة "الديوباندية" حاضرة أيضًا فى ممارسات السوريناميين، تحت منظمة (أم) تسمى "جمعية رفاهية المسلمين" فى هولندا، تتخذ مقرها فى مسجد طيبة فى "لاهاي".[١٢] وهناك مجموعة أخرى من المسلمين السوريناميين،الهنود والباكستانيين، ينتمون إلى الطريقة الأحمدية التى يتزعمها "ميرزا غلام أحمد"، ورغم أن علماء السنة والمنظمات التابعة لهم يتهمون هذه الحركة التبشيرية بعدم الاتساق مع تعاليم الإسلام الصحيح؛ لأن غلام أحمد يزعم أنه نبى يوحى إليه، فقد نجحت فى استقطاب بعض السوريناميين، الذين رأوا فيها إسلامًا أكثر ميلاً إلى الليبرالية، وللسوريناميين الأحمديين شبكة اتصال محلية خاصة بهم تنطلق من المساجد والمنظمات الوطنية، تُسمى: "اتحاد الأنجمان الأحمدية فى هولندا".[*]

المسلمون القادمون من غير المستعمرات:

كانت عملية بناء المؤسسات الإسلامية والتنظيمات المجتمعية، بطيئةً وشاقةً، بالنسبة للعمال المهاجرين من تركيا والمغرب، وقد بدأ تكوين الجمعيات والمؤسسات فى هولندا – على المستوى المحلى – فى بداية السبعينيات، وفى بلجيكا فى أواخر الستينيات

(*) وكلمة "إنجمن" تعنى فى الأوردية: جمعية: فهو اتحاد خاص بجمعيات هذه الطائفة. والواقع أن هذا التقسيم الثلاثى يعكس – كما نكر – الأوضاع الدينية فى شبه القارة الهندية، وفى باكستان خاصة بعد التقسيم، وهو الحال أيضًا فى بنجلاديش لاحقًا. غير أن البريلوية هى مجرد نزعة صوفية تتضمن أكثر من طريقة تغلو شيئًا ما فى تعظيم شخص النبى محمد، وأولياء الله الصالحين .. غير أن "الديوبندية" هى النزعة العلمية المعتدلة فى فهم الدين الإسلامى وتطبيقه نسبة إلى المدرسة العلمية التى يطلقون عليها "أزهر الهند" فى مدينة ديوبند بالهند. (المراجع).

من القرن العشرين وكانت مرتبطة بعمليات لم شمل الأسر. وقد أكد وجود الأسز نية هؤلاء المسلمين الإقامةَ الدائمة، وعزز نلك من وعيهم بالحاجة إلى مؤسسات دينية تحافظ على هويتهم الثقافية والعقدية، وتنقل تعاليم الإسلام الصحيح إلى الأجيال التالية.

وقد عكست المؤسسات الدينية التى أنشأها المهاجرون الأتراك والمغاربة، وضعهم الاجتماعى – الاقتصادى الضعيف، وكانت مساجدهم فى السابق غرفًا صغيرة، أو بيوتًا سكنية، وكانت عبارة عن صالات مؤقتة لإقامة الصلاة، أكثر منها مساجد مخصصة لإقامة الشعائر الإسلامية، وكثيرًا ما عجزت تلك المبانى عن استيعاب العدد الكبير من المصلين؛ لأنها لم تُزود بأماكن كافية لوقوف السيارات، وتفتقر إلى أبسط التسهيلات لتيسير الوضوء؛ لأنها أنشئت فى الأصل، بحكم الحاجة ودون إذن السلطات.

ورغم تلك الأحوال البائسة والظروف الصعبة، فقد ظهرت الجماعات الدينية من خلال أنشطة المساجد: كالصلوات اليومية، ودروس القرآن الكريم، والاحتفال بالمناسبات الدينية السنوية، وقد استُغِلت أيضًا تلك المراكز الإسلامية كأماكن تُقام فيها اجتماعات الرجال المنتمين إلى الجيل الأول، وتحسنت ظروف أغلب المنظمات المحلية، بشكل كبير بحلول الثمانينيات وخلال التسعينيات، فزادت أعداد المنظمات التى تم إنشاؤها فى مساجد، أو مراكز إسلامية بُنيت حديثًا، أو فى مبان تم إنشاؤها لتفى بالغرض عقودًا طويلة فى المستقبل، وتوفر هذه المنظمات لأعضائها، بالإضافة إلى إقامة الاحتفالات الدينية ودروس القرآن الكريم، دروسًا فى اللغات وعلوم الحاسوب.

يبلغ عدد المساجد فى هولندا حوالى ٣٩٠ مسجدًا، يتبع الأتراك منها ٢٠٠ مسجد، ويتبع المغاربة ١٢٠ مسجدًا، ويتبع "السوريناميين" ٤٠ مسجدًا، ويتبع سائر الجماعات ٣٠ مسجدا، وقد بُنى حوالى ٤٠ مسجدًا من هذه المساجد على الطراز التركى، أو المغربى، أو مزيج من الطرازين، وفى بلجيكا كان عدد المساجد فى عام (١٩٩٦م) حوالى ٢١٠ مسجد: حوالى ١٠٠ مسجد منها فى "فلاندرز" و٦٠ مسجدًا فى "والونيا" و ٤٠ مسجدًا فى "بروكسل". ويسيطر المغاربة على ٦١٪ من المساجد البلجيكية، ويتحكم الأتراك فى حوالى ٣٤٪، كانت أغلب المبانى البلجيكية مبانى عادية، ولكن المبانى التى تم إنشاؤها لتكون مساجد من البداية، هى التى ساعدت على ظهور الإسلام وبروزه فى هولندا.

وقد أصبحت أغلب المنظمات الإسلامية التركية فى هولندا – منذ أواخر السبعينيات – أعضاء فى منظمات قومية "أُم"، لها صلات وثيقة بحركات مختلفة دينية وسياسية فى تركيا نفسها، وتشبه هذه المنظمات التركية الأم فى هولندا مثيلاتها فى ألمانيا، وشيئًا فشيئًا أصبحت مجرد فروع فى منظمات تركية أكبر تتخذ من ألمانيا مقرًا لها. (١٣) وتسمى أكبر هذه المنظمات "ديانِت Diyanet" (وهو اسم "مديرية الشؤون الدينية فى أنقرة")، وهى المؤسسة التى تدير أنشطة المساجد التركية فى هولندا (حوالى ١٢٠ مسجدًا)، وفى بلجيكا (حوالى ٥٥ مسجدًا)، وأغلب هذه المساجد لها أئمة ترسلهم "ديانِت" من تركيا وتدفع لهم رواتبهم، وبمعنى آخر: ترسلهم الحكومة التركية وتدفع لهم رواتبهم، والمسجد التابع لـ "ديانِت" عادة ما يكون أكبر مسجد فى أية مدينة، وأكثر جذبًا لأكبر عدد من المصلين، ولذا فإن مساجد "ديانِت"، والمنظمات التى تديرها، تقدم نفسها على أنها تمثل الاتجاه الوسطى السائد فى الإسلام، وقد اتصف أعضاء الجماعات المنافسة بأنهم طائفيون ومتطرفون.

ومعروف أن حركة "ملى غورش" أو ما يُسمى بالرؤية الوطنية (Milli Görüs)، وهى ثانى أكبر منظمة "أُم"، قوية الوشائج مع "حزب الرفاه" التركى الذى كان يتزعمه "نجم الدين أربكان"، ومثله نظيره "حزب الفضيلة".(*)، ورغم أن أنصار هذا الحزب متهمون بالأصولية، فإن المساجد والمراكز الإسلامية التابعة لهذه الحركة من أنجح المساجد والمراكز تنظيميًا كما يظهر من أنشطتها الاجتماعية والثقافية، وخاصة تلك الأنشطة المتصلة بالأجيال الجديدة من المهاجرين الرجال، ولهذه الحركة فرع فى "أمستردام"، يضم جمعية نسائية أغلب أعضائها من الشابات اللائى يناقشن القضايا الاجتماعية مع المسلمين وغير المسلمين، وأما الحركة "السليمانية" فإنها تركز جل اهتمامها على نشر العلوم الدينية، والمعرفة الروحية داخل الجماعات الخاصة بها فى مراكزها الإسلامية المقصورة عليهم.

(*) ملحوظة: تم حظر "حزب الفضيلة" بداية من عام ٢٠٠٠م.

وعلى حين اتسمت بنية المساجد التركية بالتعقيد التراتبى الشديد، ظلت المساجد المغربية، أكثر استقلالية، أو ظلت وشائجها بشبكات الاتصال الوطنية ضعيفة، وقد أظهر بحث يتوفر فيه صاحبه على تحليل شبكة الإتصالات، الخاصة بالمنظمات المغربية فى عام (٢٠٠٠م)، إن ٦٤٪ من هذه المنظمات عُدَّت منعزلة؛ لأنه لا يبدو أنها تتمتع بأية روابط رسمية مع المنظمات الوطنية.(١٤) ورغم ذلك كله فهناك اتحاد المنظمات الإسلامية المغربية فى هولندا (UMMON)، والذى تأسس فى عام (١٩٧٨م)، ويزعم أنه يمثل أغلب المساجد المغربية، ويدين هذا الاتحاد بالولاء للسلطات المغربية، ويتوجه أئمته فى صلواتهم بالدعاء لملك المغرب، وتتعاون السلطات المغربية مع الاتحاد فى إرسال الوعاظ فى أثناء شهر رمضان، وفى اختيار الأئمة، وقد أدى هذا الولاء إلى الإدانة الشديدة للاتحاد التى تبنتها الجماعات اليسارية، وأدى كذلك إلى المساعى التى أفضت إلى إنشاء المساجد المستقلة Independent mosques. ومع بداية النصف الثانى من عقد التسعينيات هدأت هذه التوترات، وقد قام سجال مماثل بين المغاربة فى بلجيكا حين حاولت السفارة المغربية ممارسة بعض النفوذ على المساجد هناك.

هذا وقد لعب "المركز الثقافى الإسلامى" (ICCB) فى "بروكسل" دورًا مهمًا فى إيجاد مؤسسات إسلامية فى بلجيكا، وافتُتِح هذا المركز فى عام (١٩٦٩) فى "باركديو سنكنتنير"، ويضم مكتبة ومسجدًا ومكتبًا للاستعلامات، ويرأس السفير السعودى فى بلجيكا مجلس أمنائه، (١٥) يتلقى المركز أغلب تمويله من "رابطة العالم الإسلامى"، وهى منظمة إسلامية دولية مقرها المملكة العربية السعودية. وكان المركز حتى عام (١٩٩٠م) يُعامل من قبل الحكومة البلجيكية بوصفه الهيئة الرسمية التى تمثل المجتمع المسلم فى بلجيكا.

وإلى جانب هذا المركز هناك الطرق الصوفية التى ينتمى إليها بعض المهاجرين المغاربة، وقد نجحت بعض هذه الطرق مثل: "الطريقة الدَرْقاوية" و"العلاوية"، فى إيجاد شبكة اتصال غير رسمية خاصة بها بمريديها فى بلجيكا وهولندا.

وربما كانت أنجح المنظمات التى تضم المغاربة المسلمين فى بلجيكا هى "جماعة التبليغ"، وهى جماعة نشطة فى هولندا أيضًا. وقد تأسست هذه الحركة الإسلامية الدولية بين عامى (١٩٢٠م) و(١٩٤٠م)، فى شمال الهند، واتخذت مقرها فى مدينة "نظام الدين" بالقرب من "دلهي"، وتتميز هذه الحركة بأنها حركة تبشيرية فى المقام الأول؛ وهى عبارة عن جماعات من الدعاة الذين يسافرون إلى المسلمين فى البلاد المختلفة، يذكرونهم بأمور دينهم، ويعلمونهم مبادئ شريعتهم، ويحثونهم على اتباع تعاليم الدين الصحيح فى ممارساتهم اليومية. وقد افتتحت جماعة التبليغ ١٢ مسجدًا فى بلجيكا بين عامى (١٩٧٥م) و (١٩٨٥م)، الأهم من ذلك أن دعاة جماعة التبليغ يزورون المساجد الأخرى ويستقطبون الكثير من الأتباع خاصة من المغاربة المسلمين، وكانت جماعة التبليغ هى القوة الدافعة وراء إنشاء "اتحاد المساجد والمنظمات الإسلامية" الذى تأسس فى عام (١٩٨٦م)، والذى ربما نشأت بناء على رغبة فى إيجاد ثقل دينى، يضاهى ثقل المركز الثقافى الإسلامى فى "بروكسل". [١٦]

وفى النهاية نذكر أنه توجد فى بلجيكا مجموعة كبيرة من المنظمات الإسلامية المتصلة بالحركات الإسلامية الحديثة، فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، ويركز بعض هذه الحركات على الأنشطة الثقافية والعمل الخيرى والتعليم والرياضة. وتركز منظمات إسلامية أخرى على نشر وتوزيع الدوريات والكتب أشرطة الكاسيت بالعربية والفرنسية، وقد طالعت مؤخرًا دراسة عن منشورات "منظمات الإسلام المتطرف" التى تُوزع فى بلجيكا، وقرأت قائمة بها منشورات المجاهدين الأفغان وحركة "حماس"، وأتباع الشيخ عمر عبد الرحمن المصرى، "والجبهة الإسلامية للإنقاذ" فى الجزائر، وأنصارها من المقاتلين المجاهدين. وهناك حركات أخرى كثيرة، أهمها منظمة "العدل والإحسان" المغربية التى كان يتزعمها الشيخ عبد السلام ياسين– يرحمه الله. [١٧]

هذا: وتعكس البنية التحتية للمسلمين، فى دول "البنلوكس"، أنماطًا متباينة من هجرة هذه الجماعات، وضروبًا من المناقشات حول موضوعات جلبوها معهم إلى أقطارهم الجديدة، على أن السنوات الأخيرة شهدت تغيرًا فى ظروف المجتمعات المضيفة، بحيث أثّرت على نحو أكثر فى طبيعة المنظمات الإسلامية، وفعاليات العلاقات بين المسلمين.

وفى وسعنا رصد سببين لهذا التغير: (١) الأول هو أن أهمية الانقسامات العرقية بين الجماعات الإسلامية قد اضمحلت قليلاً؛ لأن الجيل الثانى من المسلمين أصبح يتحدث اللغة الهولندية (أو بالأحرى اللهجة الأمستردامية أو الروتردامية)، أو اللغة الفرنسية فى "والونيا" و"بروكسل"، كلغة أولى، وأخذ كل فريق يتفاعل بلغته التى يتحدث بها فى مدارسه مع أطفال من جماعة عرقية مختلفة. [١٨] (٢) والسبب الثانى هو أن منظمات إسلامية مختلفة، مثل: منظمة "الرؤية الوطنية" للمجتمع الإسلامى (ملى غورش) Milli Görüs تسعى منذ زمن إلى التقريب بين الجماعات العرقية المختلفة، وتركز منظمة Milli Görüs على تعليم المسلم كيف يكون مسلمًا فى مجتمع غربى، بدلاً من التركيز على هويته التركية، وتركز أيضًا على العمل فى القارة الأوروبية وليس تركيا، ورغم ذلك تظل الانقسامات العرقية داخل المجتمع المسلم فى هولندا وبلجيكا مهمة، ولم تستطع منظمة "الرؤية الوطنية" (Milli Görüs) استقطاب الكثير من المسلمين، من غير الأتراك إلى صفوفها، رغم الجهود الكبيرة التى بذلتها، إذ يفضل شباب المغاربة والأتراك و"السوريناميين" إنشاء تجمعاتهم الخاصة بهم، والمضى فى أساليب حياتهم الخاصة بهم، ومن ثم فإن المنظمات الإسلامية، التى جذبت الجيل الأصغر سنًا إلى صفوفها، هى تلك المنظمات التى نشأت بين أصحاب الجماعات المنقسمة عرقيًا أيام الجيل القديم. باختصار: لم تكن الهوية الإسلامية بديلاً من الهويات العرقية الأخرى.

التفاعل بين المسلمين:

يتفاعل المسلمون فى الحياة الأوروبية كجماعات عرقية مختلفة، وكمنظمات ذات توجهات متباينة، وكمتنافسين على موارد رسمية أحيانًا، وكأنماط مختلفة من التحالف من أجل الحصول على اعتراف ما أحيانًا أخرى. وقد ظهرت فى هولندا محاولات أسفرت عن إنشاء مجلس يمثل المنظمات الإسلامية فى السبعينيات من القرن الماضى. إلا أنه لم يحقق نجاحًا يُذكر حتى الآن. وفى التسعينيات من القرن الماضى تم إنشاء مجلسين إسلاميين يزعمان أنهما يمثلان الجماعات الإسلامية الهولندية كلها: كان الأول منهما هو:

"المجلس الإسلامى الهولندي"، وهو المجلس الذى شاركت فى إنشائه منظمة "ديانت" التركية بالتعاون مع اتحاد المنظمات المغربية الهولندية، والمنظمة "السورينامية" للبعثة الإسلامية العالمية فى هولندا (WIMN)، والمجلس الآخر هو: "المجلس الإسلامى الهولندي"، الذى يضم أغلب المنظمات الأم القائمة.[١٩] وقد ظهر إلى الوجود فى السنوات الأخيرة مجلسان إسلاميان هما: مجلس المساجد الهولندية، والمجلس الإسلامى الهولندى، ورغم أنه قصد بهذين المجلسين أن يكونا تحت إشراف المجالس المختلفة بغرض القضاء على التنافس بين المنظمات القائمة، فقد تسبب هذان المجلسان فى زيادة الاضطراب الحاصل فى التمثيل الإسلامى فى هولندا.

وقد كان فى البداية مجرد مجلسين، أصبحا الآن أربعة مجالس إسلامية تزعم كلٌ منها تمثّلَ المسلمين فى هولندا فصار هذا سببًا كافيًا لرفض السلطات الهولندية منحها جميعًا وضعَ المتحدثِ الرسمى باسم المسلمين، فالدولة الهولندية لا تعترف رسميًا بالأديان، وينص الدستور الهولندى على حرية العبادة، ويمنع التمييز على أساس الدين، ولا توجد فى هولندا دولة كنسية، ولا توجد أية روابط رسمية بين الدولة وجماعات دينية بعينها، على أن عدم وجود الروابط الرسمية لا يمنع التعاون بين الدولة والمنظمات الدينية القائمة، فمثلاً: يظهر هذا التعاون عندما تقوم هذه المنظمات بأعمال خيرية اجتماعية وتريد الدولة أن تدعم هذا العمل الخيرى الاجتماعى، أو عندما تضطر الدولة إلى تلبية حاجات دينية معينة للمؤسسات التى تشرف عليها كالسجون، فى مثل هذه الحالات لا تحتاج الدولة إلى حزب تتفاوض معه لأخذ الرأى. والحق أن غياب المنظمات التى تستطيع التحدث باسم المسلمين جميعًا يشكل عائقًا حقيقيًا، أمام المطالبة بحقوقها الرسمية فى بعض المجالات، ومثالاً على ذلك: تعيين الأئمة فى المستشفيات، فمجالس إدارات المستشفيات ترغب أحيانًا فى تعيين الأئمة الذين ترسلهم المنظمات الدينية دون غيرهم؛ لأنها تريد أن تضمن مصداقية المؤهلات التى حصل عليها الإمام، وتشترط أيضًا على المنظمة التى ترسل هؤلاء الأئمة: أن تتمتع هى نفسها بشرعية كافية، ورغم أن بعض مجالس إدارات المستشفيات قد أبدت رغبة فى إيجاد حلول عملية، فإن وجود مجلسين إسلاميين أو أكثر من مجلسين يشككان فى شرعية وجود المجالس والمنظمات الأخرى،

ليس من شأنه أن يخلق مناخًا مثاليًا لإنشاء علاقات عمل أفضل بين الجماعات الإسلامية والسلطات الهولندية.

. كانت الإذاعة من المجالات التى تأثرت بالعلاقة المعقدة والتنافس بين الجماعات الإسلامية المتباينة، فقد لاقت الساعات التى خصَّصَتها السلطات الهولندية لـ "المجلس الإسلامى الهولندي" تحديًا من قبل المجلس المنافس، وهو المجلس الإسلامى فى هولندا، من خلال الكثير من الإجراءات القضائية، كما أن الصراع الداخلى داخل "المجلس الإسلامى الهولندي" نفسه عَرّض المجلسين كليهما لخطر فقدان الساعات المخصصة لبث برامجهما. [٢٠]

ولقد كانت مجالس المساجد المحلية، فى بعض المدن الهولندية، أكثر نجاحًا فى ترتيب الجهود، من أجل الاتصال بالسلطات الحكومية، فاعترفت بلدية "روتردام" رسميًا بـ "هيئة المنظمات الإسلامية" كهيئة مهمة، يمكن للبلدية التفاوض معها من أجل إيجاد الحلول للمشكلات المختلفة، ومن هذه المشاكل التى سعى مجلس مدينة "روتردام" لإيجاد الحلول لها: تخطيط المدن بما فى ذلك المساجد، وتعيين أئمة للسجون فى "روتردام" والمناطق المحيطة بها، وترتيب التعليم الدينى الإسلامى فى مدارس روتردام الابتدائية، وقد لعب معتنقو الإسلام الجدد الهولنديين دورًا حاسمًا فى السعى إلى التغلب على الانقسامات العرقية، ولم شمل المسلمين، وهم عادة يفرقون بين المظاهر الدينية والجوانب الثقافية فى تراث المهاجرين المسلمين، ويحاولون إيجاد الأرضية الإسلامية المشتركة بين المجتمعات العرقية والثقافية المختلفة. وهم لكى ينجحوا فى مهمة الوسيط هذه، كان عليهم التسلح بمهارة دبلوماسية عالية؛ لأن أى موقف ينتقد ثقافات المهاجرين العرقية - الأصلية، من شأنه أن يقصيهم تمامًا عن هذه المجتمعات.

وفى بلجيكا: كان الرد على قضية تمثيل الإسلام مختلفًا؛ فالدولة البلجيكية لا تعترف رسميًا بالأديان؛ لأن نتيجة الاعتراف بجماعة دينية هى أن يتعلم أبناء هذه الجماعة دروسًا دينية فى المدارس العامة، من خلال معلمين يعينهم ممثلون عن هذه الجماعات الدينية، وتدفع لهم الدولة رواتبهم، وتدفع الدولة أيضًا رواتب الأئمة والوعاظ التابعين لهذه الجماعة

التى اعترفت بدينها، وقد اعترفت السلطات البلجيكية رسميًا بالإسلام، فى أوائل عام (١٩٧٤م)، ومنحت الدينَ الإسلامى الوضعَ القانونى الذى تمنحه للمسيحية الكاثوليكية، والبروتستانتية، واليهودية. ولكن هذا الاعتراف قد أدى -فى النهاية - إلى صراع حول التمثيل؛ لأن الجماعات المسلمة فى بلجيكا تفتقر إلى مؤسسة واحدة، يمكنها التحدث باسمهم. فتعاملت الحكومة مع "المركز الثقافي الإسلامي" فى "بروكسل" (ICCB) على أنه الممثل الوحيد للجماعات المسلمة، وقد أُسنِد إلى "المركز الثقافى الإسلامي" فى "بروكسل" اختيار المعلمين والأئمة الذين تتولى السلطات تعيينهم، على أن المركز الثقافى الإسلامى فى "بروكسل"، لم يكن مؤسسة نشأت من رحم الجماعات المسلمة القاطنة فى بلجيكا، ولكنه كان نتاج جهد الحكومات الإسلامية، وخاصة: المملكة العربية السعودية. وخلال عقد الثمانينيات زاد الاعتراض داخل الجماعات المسلمة البلجيكية على نشاط "المركز الثقافى الإسلامي" فى "بروكسل"، الأمر الذى ألقى بظلال من الشك على شرعيته، وأحبط الإنجاز الفعال لمهامه. [٢١]

وفى عام (١٩٩٤م)، بعد عملية طويلة وشاقة من المفاوضات مع المنظمات الإسلامية المختلفة، عينت الحكومة البلجيكية لجنة من سبعة عشر مسلمًا، وسمتها: "اللجنة التنفيذية للمسلمين فى بلجيكا"، ومن مهامها تعيين معلمى الدين الإسلامى فى المدارس العامة، والأئمة فى المستشفيات والسجون، وبالإضافة إلى ذلك اشتركت "اللجنة" فى إعداد الانتخابات المؤدية إلى إنشاء "الهيئة المركزية للدين الإسلامى" فى عام (١٩٩١م)،[٢٢] وتضم الهيئة ثمانية وستين عضوًا (واحد وخمسون بالانتخاب المباشر، ثم قاموا بتعيين سبعة عشر آخرين) وهى الآن معترف بها على أنها الممثلُ الرسمى للمسلمين فى بلجيكا، وتحت سلطتها يُنَظم تعيين المعلمين الدينيين فى المدارس العامة وتعيين الأئمة فى المساجد وغيرها.

سياسات الدمج:

لم يكن رد فعل السلطات الهولندية والبلجيكية على ظهور الإسلام، والمنظمات الإسلامية في هذه الأقطار يرجع فقط إلى القوانين المحلية أو السياسات الدينية، أو علاقات الدولة بالكنائس المسيحية على اختلافها، بل كانت السياسات المتصلة بالهجرة بصفة عامة، والرغبة في دمج القادمين الجدد في نسيج المجتمع المضيف بصفة خاصة، تؤثر باستمرار في رد فعل السلطات الحكومية إزاء احتياجات المسلمين الثقافية والدينية؛ لأن الوجود الإسلامي كان يعتمد أساسًا على موجات متعاقبة من الهجرة.

وقد تبنى البرلمان الهولندي في عام (١٩٨٣م) سياسة خاصة بالأقليات، هدفها تنسيق الجهود من أجل دمج القادمين الجدد في المجتمع المضيف، وكان على السلطات- حسب هذه السياسة- أن تعمل على خلق مجتمع متعدد الثقافات، يتمتع فيه المهاجرون - أفرادًا وجماعات - بحقوق وفرص متساوية مع سائر سكان الدولة، وكانت الكلمة المفتاح في هذه السياسة المتصلة بالأقليات هي "الدمج"، كان مفهوم الدمج يعني جعل المهاجرين جزءًا مقبولاً في المجتمع، مع الاحتفاظ بهوياتهم الثقافية. وقد اتخذ مفهوم الدمج معاني غامضة ومتضاربة، في الحوارات التي دارت حول طبيعة المجتمع متعدد الثقافات، حيث ارتبط هذا المفهوم أحيانًا بقبول المهاجرين بالمعايير والقيم السائدة، ومن ثم بترك جزء من ميراثهم الثقافي. وكان ذلك من أسباب الغموض في مفهوم "الدمج" عند تطبيقه على الهوية المجتمعية للمهاجرين.

على أنه يجب التمييز بين المنهج "التعددي" و"المنهج الاستيعابي" لدمج الأقليات،[٢٣] إذ يُنظر للمنهج "التعددي" للمجتمع، على أنه متغاير الخواص من الناحية الثقافية، ومن ثم يسمح، أو يشجع الجماعات الثقافية والدينية، على إنشاء منظماتها ومؤسساتها. وقد كانت التعددية تقليدًا قويًا في المجتمع الهولندي، خاصة في الخمسينيات عندما كانت الجماعات الدينية والثقافية الكبيرة تحتفظ بمؤسساتها المستقلة. وقد اضمحلت هذه "الكوميونية المؤسساتية" منذ الستينيات رغم استقرارها في بعض القطاعات الاجتماعية

مثل: مدارس الأبرشيات(*)، وانطلاقًا من هذا المنظور الكوميونى، جادل ساسة الحزب الديمقراطى المسيحى بأن سياسات الدمج يجب أن تعطى الأقليات ومنظماتهم دورًا فى التطبيق؛ إذ من شأن ذلك أن يفضى إلى انعتاق جمعى للمهاجرين عمومًا، وأما المنهج الاستيعابى فيركز على الحقوق والفرص المتساوية للمواطنين فى المجال العام، ويمكن - حسب هذا المنهج - قبول الهويات المختلفة ولكن على أنها جزء من الحياة الخاصة لأصحابها، ولكن هذا المنهج لا يقبل وجود مؤسسات اجتماعية منفصلة للجماعات الثقافية المختلفة، بل ويشكل - فى بعض الحالات - عائقًا أمام الانعتاق الفردى خاصة فى حالة النساء. وتدعم الأحزاب الهولندية الليبرالية والاجتماعية المسيحية هذه النظرة.

على أن سياسات الحكومة الهولندية تجاه الأقليات تمزج بين المنهجين؛ فتظهر العناصر الكوميونية فى الأمثلة التالية: يتلقى الأطفال الأتراك والمغاربة فى المدارس الابتدائية دروسًا فى لغتهم وثقافتهم، وتمول السلطات الوطنية والمحلية المؤسسات الخيرية الخاصة بالمهاجرين، وتدعم الحكومة أنشطة منظمات المهاجرين ماليًّا، وتوافق على المجالس التى تشكلها هذه المنظمات بوصفها وسائط بين السلطات والجماعات المهاجرة. ورغم ذلك فإن السياسات التى تتبعها الحكومة الهولندية تصب تركيزها كله تقريبًا على أفراد المهاجرين، وعلى توفير الفرص لهم فى التعليم والعمل، بصرف النظر عن خلفياتهم الثقافية، ويعكس هذا الموقف مظاهر السياسة "الاستيعابية" التى تتبعها الحكومة الهولندية، وقد أصبح هذا الاهتمام أكثر قوة منذ حقبة التسعينيات، ولكن كلمة "الاستيعاب" لم تكن مستخدمة فى الخطاب العام؛ وكان السياسيون يستخدمون اصطلاح "الدمج".

ويمكن رصد هذه المواقف المتعارضة بشىء من الوضوح فى المناقشات التى تدور حول المدارس الإسلامية؛ فمنذ عام (١٩٨٨م)، تأسست قرابة اثنتين وثلاثين مدرسة إسلامية، يذهب إليها أكثر من ٦٪ من أطفال المسلمين، وفى أغسطس من عام (٢٠٠٠م)،

(*) الأبرشية هى منطقة أو مجال الولاية الدينية للسلطة الكنسية. (المراجع).

افتُتحت أول مدرسة ثانوية إسلامية، وكان ذلك سببًا في النقد الذي أثاره الليبراليون والديمقراطيون الاشتراكيون، رغم موافقتهم المبدئية على أن الدولة لا يمكنها أن تكون عقبة في سبيل إنشاء مدارس إسلامية ما دامت تلتزم بقوانين البلاد، وهم يزعمون - في الوقت نفسه - أن هذه المدارس تقف عقبة أمام دمج المهاجرين في المجتمع الهولندي متعدد الثقافة، ولكنهم يعرفون أيضًا أن مدارسهم الحكومية لا تتفاعل تفاعلاً كافيًا مع أبناء الجماعات الثقافية والدينية الأخرى، ويعرفون أن مدارس الأقليات ستكون "مدارس سوداء" بحكم أن أغلب طلبتها من أبناء المهاجرين، وفي رأيهم أيضًا أن تركيز الكثير من أبناء الجماعات المستضعفة اجتماعيًا، ممن لا يتقنون التحدث بالهولندية كما يتحدثها أبناؤها، إنما يعوق الوصول إلى المستوى المطلوب من الناحية التعليمية، ويقول المدافعون عن المدارس الإسلامية: إن المدارس الإسلامية أنشئت في أحياء تكثر فيها المدارس التي تخدم أبناء الجاليات الأخرى، إما لأسباب "ديموغرافية" أو لأن البيض يرسلون أبناءهم إلى أماكن أخرى غير التي يعيشون فيها. ويزعمون أيضًا أن المدارس الإسلامية تُعدُّ في موقف أفضل من ناحية التعامل مع المشكلات الخاصة التي يواجهها الطفل المسلم؛ لأنها توفر لهم البيئة الآمنة من الناحية الثقافية التي تساعدهم على تطوير هويتهم الخاصة بهم.

وليس من السهل الحكم على ما يزعم أولئك وهؤلاء؛ نظرًا لقلة المعلومات التي لدينا، ولكن هناك من الدراسات الحديثة ما يزعم أن أداء المدارس الإسلامية، يشبه إلى حد كبير أداء المدارس الحكومية، الموجودة في الأحياء نفسها، التي لها نفس الظروف.[٢٤] ومن ثم يبدو أن الجدل حول المدارس الإسلامية جدل إيديولوجي في المقام الأول، ويهتم أكثر ما يهتم بمزايا وعيوب المناهج الاستيعابية والكوميونية الخاصة بدمج الأقليات المسلمة.

وتبين دراسة لردود أفعال الحكومة الهولندية، إزاء تنظيم المجتمع الإسلامي في إطار مؤسساتي، أن الحكومة وإداراتها لا تملك إجابة واحدة جاهزة لمطالب المجتمع المسلم وحاجاته، [٢٥] فالمواقف العملية التي يتبناها موظفو الدولة تفضي إلى ردود أفعال مختلفة، في مدن مختلفة، أو في مجالات اجتماعية مختلفة. على أن هناك ميلاً لربط اعتبارات حيادية الدولة في الأمور الدينية بالرغبة في تبني سياسات استيعاب الأقليات،

ومن نتيجة ذلك أن الحكومة تصبح أحيانًا أكثر تورطًا، فى الحياة الدينية للأقليات المسلمة، مما يسمح به مبدأ الفصل بين الدين والدولة الذى تتبناه الدولة نفسها؛ حيث يتأثر تفاعل الدولة، مع حاجات المسلمين الثقافية والدينية، بالعلاقات القائمة بين الكنيسة والدولة، وبالجدل العام المحتدم حول الهجرة والتعددية الثقافية، ولا يمكن فصل الجدل القائم حول التعددية الثقافية فى بلجيكا عن الصراع القومى والصراع الإقليمى القائمين بين السكان الهولنديين الناطقين بالهولندية والهولنديين الناطقين بالفرنسية. وقد حول التعديل الدستورى الذى جرى فى عام (١٩٩٣م) مملكة بلجيكا المتحدة إلى دولة فيدرالية تتألف من ثلاث مناطق، وهى: "فلاندرز" و"ولونيا" و"بروكسل" مع منح كل منطقة المزيد من الحكم الذاتى، ففى "فلاندرز"، تتأسس دولة ذات سيادة يُكوِّن فيها الشعب "الفلاندري" هويته اللغوية والثقافية، مع التأكيد على استقلال لغته وثقافته.

وعليه، ينحو الجدل القائم الذى يتناول التعددية الثقافية والتكامل الثقافى فى البلاد نحو تصوير "الاعتراف الثقافى والدينى بالآخرين"، من المهاجرين، على أنه مشكلة قائمة تنشد الحل.وكان حزب الكتلة الفلاندرية اليمينى المتطرف، أكبر الأحزاب السياسية فى "فلاندرز"، منذ عام (١٩٩٤م)، وهو الحزب المعروف باتجاهاته المعادية والباغضة للأجانب يرفع شعار "شعبنا الذى من بنى جلدتنا أولاً"، أما فى "والونيا"، فلا مجال لتأكيد الهوية الثقافية واللغوية على هذا النحو من القوة؛ بل تؤكد المناقشات التى تتناول التكامل على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية أكثر مما تؤكد على مشكلات الاختلاف الثقافى واللغوى [٢٦].

لقد أخذت السياسات البلجيكية القومية التى تتناول أوضاع الأقليات فى التشكل منذ عام (١٩٨٩م)؛ حيث كان يتم تنسيق هذه السياسات من قِبل اللجنة الملكية لسياسات المهاجرين، والتى حل محلها فى (١٩٩٣م) ومركز الفرص المتكافئة ومكافحة العنصرية. كان الوضع فى هولندا، أنْ جرت محاولات لتحسين أوضاع المهاجرين فى سوق العمل، من خلال تفعيل برامج التدريب، ومن خلال تحسين الأداء التعليمى لأبناء المهاجرين.

وكما هو الحال فى هولندا، غدا "التكامل" هو المبدأ المرشد لترسيم سياسات الأقليات؛ ففى بلجيكا كذلك، أسفر الغموض الذى يكتنف مفهوم التكامل الثقافى عن خلق مساحة للتأويلات المتعددة الاستيعابية الدمجية، أو الوحدوية ضمن كوميونات صغيرة مستقلة إداريًا، وقد حاج نُقّاد الساسيات التكاملية أصحاب هذا المفهوم بقولهم: إن تنفيذه عمليًا ينطوى على قدر كبير من الدمج، ولاسيما فى مناطق "فلاندرز" الناطقة بالهولندية، فعلى سبيل المثال: كانت إجراءات الحصول على الجنسية البلجيكية تتضمن استقصاء رغبة طالب الجنسية فى "قبول التكامل"، كما أن عدم الكفاية اللغوية فى الهولندية، أو غياب الكتب المدونة بالهولندية لدى طالب الجنسية، أو وجود صحف تركية فى منزله، أو مشاهدته للتلفزيون التركى، أو ارتداء السيدات للحجاب، يمكن أن يؤدى أى من هذه الأشياء إلى رفض طلب الحصول على الجنسية البلجيكية (٣٧).

ومن عجب أن القوانين، التى تنظم العلاقات بين الدولة والدين، تشجع المجتمعات الثقافية والدينية، على إنشاء تنظيماتها ومؤسساتها الخاصة؛ بل إنها تدعمها بالمعونات المالية التى تتلقاها تلك المجتمعات من الحكومة، وعليه: فإن نظام الحكم فى بلجيكا هو نظام "كوميونى" جمعى، فيما يتعلق بالحياة الدينية؛ أى: نظام يعترف بالديانة الكاثولوكية الرومانية، كما يعترف بالكنيسة الإنجيلية، وبكنيسة الإصلاحيين البروتستنت. ويعترف باليهود، كما اعترف منذ عام (١٩٧٤م) بالديانة الإسلامية.

وبسبب هذا النظام، فإن المدارس الخاصة الحرة هى مدارس طوائفية عقائدية تقوم – فى الأساس – على الفكر الكاثولويكى الرومانى، وغالبًا ما يختلف أبناء المسلمين إلى المدارس الخاصة لاسيما تلك التى تتولاها الكنائس الكاثوليكية بالإدارة والرعاية، فقد تبنت المدارس الخاصة مجموعةً متنوعةً من المداخل التعليمية إزاء قضية التعليم الدينى لأبناء المسلمين تتفاوت بين الإعفاء التام من التعليم الدينى المسيحى الكاثوليكى، أو توفير التعليم الدينى الإسلامى (٢٨) وقد جاء تعديل لقوانين التعليم عام (١٩٧٨م) يُعرف باسم "الميثاق الدراسى" The Scholastic Pact، والذى بموجبه يتسنى لأبناء المسلمين توافر التعليم الدينى فى المدارس الابتدائية والثانوية العامة، وقد قضى هذا الميثاق بأن تكلفة هذا النوع من التعليم تأتى على حساب الحكومة، وفى الفترة من

(١٩٧٨م) حتى (١٩٩٠م)، كان يتم اختيار المعلمين من قِبَل اتحاد المجتمعات الإسلامية (ICCB)، والذى كان مسؤولاً أيضًا عن مناهج التعليم الإسلامى فى البلاد، أما فى الوقت الراهن، فتقوم بتعيين المعلمين بالهيئة المركزية المنتخبة للديانة الإسلامية وهى هيئة حديثة النشأة. ربما قلّص توفير التعليم الدينى الإسلامى فى المدارس العامة احتياجات الجالية الإسلامية فى بلجيكا إلى مدارس إسلامية الصبغة، منفصلة عن التعليم العام، لقد كانت أول مدرسة ابتدائية إسلامية الطابع فى بلجيكا هي: "مدرسة الغزالى الابتدائية"، والتى لا تزال قائمة حتى اليوم، وقد أنشئت هذه المدرسة فى عام (١٩٨٩م) من قِبَل اتحاد المجتمعات الإسلامية (ICCB). وجاءت تلك المبادرة (إنشاء مدرسة الغزالي) كرد فعل على رفض مجلسين محليين فى مدينة "بروكسل" توفيرَ التعليم الدينى الإسلامى، لأبناء الجالية الإسلامية فيها. وقد ثار من اللغط الكثير فى المداولات العامة التى تلت تلك الواقعة، على نحو يشبه ما تعرضنا له بالنقاش فى حالة هولندا من قبل؛ فقد صرح وزير الدولة لشؤون المهاجرين فى إقليم "بروكسل"، "فيك أنشو": إن المدارس الإسلامية هى بمثابة عقبة كؤود فى سبيل اندماج المسلمين فى المجتمع البلجيكى، ومن عجب أن كتلة "فلام"، اليمينية المتطرفة، لم تعارض إنشاء مدارس إسلامية الطابع؛ بيد أنها عارضت فكرة تقديم تعليم دينى إسلامى فى المدارس العامة؛ فهم يرون أن المدارس الإسلامية القائمة بذاتها قد تسهم فى إعداد أبناء المسلمين للعودة إلى بلاد أجدادهم [٢٩].

ويسمح النموذجان – الهولندى والبلجيكى – بصبغ التعددية الدينية بالصبغة المؤسساتية، بيد أنه فى حالة المسلمين، فإن هذه التعددية الدينية ذات الصبغة المؤسساتية ممزقة بين النزعات المختلفة فى تصور "الدمج" الذى يتبناه سياسات الأقليات.

الانخراط فى السياسة المحلية:

والآن، وقد أصبح غالبية المسلمين الذين وُلدوا من أصول أجنبية يتمتعون بالمواطنة الهولندية؛ (إذ تشير إحصاءات (١٩٩٩م) أن ٦٦٪ من الأتراك، و٥٠٪ من المغاربة)، وقد أخذت هذه النسب فى الزيادة منذ بواكير التسعينيات، عندما بدأت إجراءات التجنيس تأخذ

فى اليسر من قِبَل الدولة، كجزء من سياسة جديدة للمواطنة؛ فالمواطنة تُمَكِّن المسلمين من المشاركة فى الانتخابات القومية، وانتخابات المحليات، وتمكنهم من المشاركة فى السيادة، أما المهاجرون من غير المواطنين، الذين أقاموا فى هولندا لمدة لا تقل عن خمسة أعوام، فيمكنهم التصويت فى انتخابات المحليات، كما يمكنهم أيضًا أن يترشحوا فى المجالس المحلية فقط.

وفى بلجيكا – كذلك – ارتفع معدل التجنيس فى التسعينيات، نتيجةَ تعديلاتٍ طالت قوانين الهجرة والجنسية، ولكن النظام الانتخابى فى بلجيكا لا يسمح – مع ذلك – بمنح حق التصويت للمقيمين، غير أولى الأصول البلجيكية. وفى العقدين الأخيرين، انخرط المهاجرون المسلمون فى السياسة فى كل من هولندا وبلجيكا، كما ترشحوا للمجالس المحلية وللبرلمان، ومن منطلق حقوق التصويت التى يتمتع بها المواطنون، من غير أولى الأصول الهولندية، فقد يشكل المهاجرون المسلمون نسبةً لا يُستهان بها فى إجمالى عدد الناخبين فى بعض المدن الهولندية، أما فى بلجيكا، حيث تقتصر حقوق التصويت على المواطنين البلجيكيين، فالحالة ليست كما هى فى هولندا؛ بيد أن المزيد والمزيد من المسلمين، جعلوا يكتسبون المواطنة البلجيكية، الأمر الذى جعلهم يصبحون – بالتدريج – كتلةً مهمة فى جمهور الناخبين فى بلجيكا.

وقد لعبت الأحزاب دورًا بارزًا فى السياسة فى الدولتين كلتيهما، ويجدر الإشارة إلى عدم وجود محاولات جادة لإقامة حزب سياسى يمثل المسلمين، والمحاولات التى جرت باءت بالفشل؛ فقد استطاع حزب واحد مسلم فى هولندا، وهو الحزب الديمقراطى الإسلامى، الحصول على مقعد واحد فى أحد المجالس المحلية، فى إقليم يقع جنوب شرق "أمستردام". وهذا الإقليم يتركز فيه غالبية "سورينامية" من المسلمين، حيث يُوجد أكبر مسجد فى البلاد، وهو مسجد المنظمة السورينامية للبعثة الإسلامية العالمية (WIMN)، وقد أسس المسلمون السوريناميون بالقرب من مسجد المنظمة السورينامية للبعثة الإسلامية العالمية هذا الحزب، ونجحوا فى انتخاب مرشحهم، ومع ذلك، فقد كانت هذه حالة استثنائية؛ فالتيار العام يجرى بأن المهاجرين من ذوى الطموحات السياسية، بمن فيهم المسلمون يسعون إلى تحقيق أهدافهم من خلال الأحزاب السياسية القائمة؛ فعلى

سبيل المثال: يوجد مسلم مغربى يدعى: "محمد ربيع" هو عضو بارز فى الحزب الأخضر الهولندى، وهو أحد أعضاء البرلمان منذ عام (١٩٩٤م)، كما يوجد مسلم تركى آخر يدعى: "كوسكن كوروز" كان عضوًا فى البرلمان عن الحزب الديمقراطى المسيحى فى هولندا، كما يوجد مغربى آخر يدعى: "أسامة شيريبي" هو عضو فى البرلمان عن الكتلة الليبرالية، ومعظم الأحزاب الأخرى ينضم إليها مرشحون مسلمون، سواء فى الانتخابات القومية أو فى انتخابات المحليات.

ويشق المسلمون فى بلجيكا أيضًا طريقهم تدريجيًا صوب تقلد المناصب العليا فى الهيئات التمثيلية، ومن ذلك أن امرأة شابة مغربية الأصل تُدعى: "فوزية طلحاوى" كانت تمثل الحزب الأخضر "الفلاندرى" فى البرلمان البلجيكى.

ويُدرَج المرشحون المسلمون على قوائم الحزب؛ حتى يجذب ذلك أصوات الأقليات الإسلامية، كما يُرى هؤلاء كناطقين باسم جمهور القوم من مجتمعات الأقليات التى يمثلونها، حتى وإن كان معظمهم يرفضون الاقتصار على مناقشة "قضايا الأقليات" التى ينتهون إليها؛ فهم يدافعون عن قضية الأقليات فى نطاق ما تسمح به بروتوكولات ومقاييس الحزب السياسية وإيديولوجيته، كما يدعمون فلسفة الحزب الاقتصادية والاجتماعية، فالنائب الليبرالى "أسامة شيريبي" قد جعل من نفسه ناقدًا شديد المراس للمنظمات الغربية المسلمة القائمة، وأئمتها [٣٠]، على حين كان النائب الديمقراطى المسيحى الديانة "كوروز" أكثر تقربًا للمنظمات الإسلامية، داعمًا قويًا للمدارس الإسلامية، وقد وفر الدعم الحكومى للأنشطة التى تنخرط فيها المنظمات الإسلامية؛ بيد أن آراءه وفكره ينطلقان من وجهات النظر "الكوميونية"، التى يتبناها الحزب الديمقراطى المسيحى.

وإيجازًا: فقد جعل المسلمون فرادى يسهمون فى السياسة الهولندية، كما أخذوا ينخرطون بعض الشىء فى السياسة البلجيكية؛ بيد أنهم يفعلون ذلك كمواطنين فرادى ذوى انتماءات سياسية شتى؛ غير ممثلين للمجتمع الإسلامى قاطبةً، أو لأية جماعات إسلامية ذات توجهات عرقية.

الصلات بدول المنشأ وبالعالم الإسلامى:

فى السجالات التى تتعلق بتحقيق التكامل بين جماعات المهاجرين،فى هولندا وبلجيكا، ظهر موضوع متكرر هو: العلاقات التى تصل ما بين المهاجرين ومنظماتهم، وما هو ناجم عن ذلك من إبقاء الرابطة مع دول المنشأ، والرأى السياسى السائد فى ذلك يرى: أن الحفاظ على مثل هذه العلاقات قد يكون مقبولاً بالنسبة لمهاجرى الجيل الأول، ولكن يجب تقليصه، ثم محوه نهائيًا مع الأجيال التالية، ومن منظورٍ دمجيٍّ، تصبح مثل هذه العلاقات أمورًا غير مرغوب فيها؛ لأنها توحى بفكرة هوية الجماعة التى تصبغ المجتمع العرقى بصبغة التميز عن بقية المجتمع، ومع ذلك، فإن أصحاب تلك الجهود الرامية إلى بناء مجتمع متعاطف مع المسلمين، يؤمنون بأن هذه المجتمعات يجب أن تتأصل جذورها فى المجتمعات الهولندية والبلجيكية، بدلاً من أن تصبح فرعًا فى شجرة لها جذور ممتدة فى بقاع أخرى غريبة. ويأتى هذا الرأى بإزاء المحاولات المستمرة من قِبَل الحكومة الهولندية للسيطرة على تدفق القيادات الدينية من دول المنشأ، وللتحكم فى إنشاء بنية تحتية محلية لإعداد وتدريب الأئمة الدينيين [٣١] .وفى بلجيكا أدت بعض الأمور المماثلة بالسلطات إلى رصد ظهور "الهيئة المركزية للدين الإسلامى" عن كثب والإشراف عليها، ورفض انضمام مرشحين لهم صلات بحركة "ميلى غورش" التركية، أو بحركة "الإخوان المسلمين"؛ حتى لا يترشح هؤلاء لأى من المؤسسات الحاكمة فى البلاد.

والشعبان الهولندى والبلجيكى شديدا الارتياب فى النفوذ الأجنبى على المجتمعات المسلمة فى بلادهم، ولاسيما عندما تأتى هذه المؤثرات من دول لها سجل سيئ فى الديمقراطية وحقوق الإنسان، كما أن السلطات تتخوف – مُحِقة – من أن تندلع الصراعات السياسية العنيفة ممتدةً من دول المنشأ إلى داخل الحدود الهولندية والبلجيكية، وعلاوة على ذلك، تؤثر التطورات التى أخذت تغشى العالم الإسلامى، مثل: الثورة الإيرانية، والحرب الأهلية فى لبنان، أو صعود حركة طالبان فى أفغانستان، بالإضافة إلى ردود أفعال بعض عناصر، من المجتمع الإسلامى فى البلاد، تجاه بعض الأمور الغربية، وبخاصة سياسة الولايات المتحدة الأمريكية نحو الدول الإسلامية، تؤثر هذه سلبًا فى مدركات العامة عن الإسلام وعن المسلمين، ولنضرب لذلك المثال

التوضيحى بمظاهرات "بروكسل" التى اندلعت فى ٢٠ أبريل (١٩٨٦م) ضد ضرب الولايات المتحدة ليبيا بالقنابل؛ إذ يرى بعض المحللين أن هذه المظاهرات كانت كأنها "بيان عام صارم وقاطع بالهوية الإسلامية"(٣٢). فقد عبَّرت بعض الشعارات التى رفعها المتظاهرون من مثل: " لا لسياسة أمريكا الرامية إلى الحرب"، و "نعم للسلام، لا للإرهاب"، عن غضب المتظاهرين الذين يغلب عليهم الأصول العربية، وقد ركزت وسائل الإعلام – مع ذلك –على بعض الجماعات الراديكالية الصغيرة من بين المتظاهرين، والتى شملت الإيرانيين الذين كانوا يحملون صورًا لآية الله الخومينى، مظهرةً تلك المظاهرات كدليل على الطبيعة الأصولية المتطرفة للإسلام (٣٣).

ولا ريب أن هناك ارتباطًا قويًا بين التطورات السياسية فى بلدان المهاجرين الأصلية، وبين مجتمعات الهجرة الجديدة فى هولندا وبلجيكا؛ فالمواجهات بين الأتراك والأكراد قد شغلت فكر المهاجرين الأتراك لسنوات طوال.

كما أن اللاجئين السياسيين من بلدان مثل: إيران والعراق وأفغانستان، يتابعون التطورات الحادثة فى بلادهم؛ وييسر لهم ذلك – على أساس يومى – وجود الإذاعة والتلفزيون والفضائيات والإنترنت. بل إن المجاهدين السياسيين ممن يأتون من الدول الإسلامية فى بعض الأحايين، يسعون إلى جمع الدعم المالى لمواصلة كفاحهم العسكرى المسلح، ويكرسون لذلك الدعاية المناسبة، فقد كانت المقاومة الأفغانية ضد الغزو السوفيتى لبلادهم فى (١٩٧٩م)، مدعومة ماليًا من قِبَل المجتمعات المسلمة فى أوروبا الغربية؛ بل لقد انضم إلى هؤلاء المتمردين شبابٌ يافعون مسلحون، وفى التسعينيات، كان للصراع فى الجزائر صداه فى أوساط المسلمين فى بلجيكا من حيث تنظيم سلسلة من المؤتمرات والتبرعات وتوزيع الدعاية المكتوبة والمسموعة والمصورة، تصحبها خطابات شفاهية يبثها قادة جبهة الإنقاذ الإسلامية، فمثل هذه الأنشطة والصلات تُراقَب عن كثب من قِبَل السلطات الأمنية الهولندية والبلجيكية.

وتعتمد بعض المنظمات الإسلامية فى هولندا وبلجيكا إيديولوجيًا وتنظيميًا، على أحزاب أو مؤسسات فى بلاد المنشأ؛ وليس أدلَّ على ذلك من أوضاع مجتمع الهجرة

التركى فى هاتين الدولتين؛ وقد ذكرنا العلاقات بين حركة "ملى غورش" Milli Görüz وحزب الرفاه التركى، وَخَلَفِه حزب الفضيلة؛ فالجناح المتطرف لحركة "ملى غورش" التركية؛ وهو اتحاد المنظمات والمجتمعات الإسلامية الذى يترأسه "سيمالتن كابلان" فى ألمانيا قد تفسخ فى عام (١٩٨٣م)، وحاول أن يستغل قاعدته فى غرب أوروبا لإنشاء دولة إسلامية فى تركيا حتى إن "كابلان" نصَّب نفسه رئيسًا للحكومة الجديدة، معلنًا ذلك من منفاه، وقد خلفه فى ذلك ابنه "ميتن" فى عام (١٩٩٥م)، إن منظمات ومؤسسات التيارات الإسلامية العامة فى تركيا تعتمد حاليًا على مديرية الشؤون الدينية (Diyanet). أما الاعتماد الإيديولوجى لشبكة مديرية الشؤون الدينية فى هولندا، فيمكن رؤيته بوضوح من خلال المظاهرات والاعتراضات ضد مبادرة الأرمن لإنشاء أثر لهم فى مدينة "أس" الهولندية احتفاءًا بذكرى مجزرة الأرمن فى عام (١٩١٥م).

إن الروابط الإيديولوجية والتنظيمية التى تربط بين منظمات المهاجرين المسلمين ومؤسساتهم السياسية فى دول المنشأ، تُعد روابط واهنةً فى حالة المسلمين الذين أتوا من أصول مغربية؛ لأن الكثير منهم قد جاؤوا من مناطق هامشية فى المغرب مثل: جبال الريف، وهؤلاء لا تعنيهم السياسة المغربية فى شىء، ولا تزال الدولة المغربية تقوم بدور فى الحياة الدينية للمواطنين المغاربة فى دول "البِنِلوكس"، كما لا يفتأ الكثير من أئمة المساجد المغربية يذكرون العاهل المغربى بالدعاء له فى أثناء صلاة الجمعة، أما مسلمو الجيل الثانى فى هولندا وبلجيكا فقد يُتوقع أنهم أقلُّ انهماكًا فى سياسة الدول التى ينتمى إليها آباؤهم وأجدادهم، ورغم ذلك، فإن خليط الحياة فى أوطانهم الأصلية، حيث لا تزال تعبق بثقافة الأجداد، وكذلك ثورة الاتصالات التى يسرت المحافظة على مشاعر الانتماء للوطن الأصلى أرضًا وأحداثًا، ومن ثم: فإن بعض المدن الهولندية قد شهدت بعض الصراعات والانقسامات بين الشباب التركى والشباب الكردى رغم أن هؤلاء نشؤوا وعاشوا حياتهم كلَّها فى هولندا، وتُوجد بعض العناصر الناشطة التى انخرطت بشدة فى سياسة العالم الإسلامى؛ ففى بلجيكا، تجتذب الحركات الإسلامية فى مصر والجزائر والمغرب شبابَ المسلمين المغاربة للانخراط فى الصراعات الدولية التى يمر بها المسلمون، وهكذا.. فإن العلاقات بين هؤلاء والتجمعات السياسية فى دول المنشأ، لا توجد فقط فى حالة الجيل الأول من المهاجرين؛ وإنما فى حالة الأجيال التالية أيضًا.

خاتمة:

فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، استقر مهاجرون مسلمون من تركيا والمغرب، وكثير من البلدان الإسلامية الأخرى، فى دول "البنلوكس"، وأنشؤوا شبكة من المنظمات الإسلامية، وكانت تتسم هذه المنظمات بالطابع الثقافى لهؤلاء المهاجرين، وتعكس الإسلام فى دول المنشأ سمتًا وأقوالاً، كما كانت تتسم بضعف أوضاعها الاجتماعية والسياسية، ومن ثم: ارتبطت صورة الإسلام فى مجموعة دول "البنلوكس" بالهامشية والضعف وتدنى الحالة التعليمية لهذه الجماعات، كما اتسمت بضعف كفاياتهم اللغوية بلغات البلاد التى هاجروا إليها، وكذلك ضعف معارفهم بثقافات مجتمعات هذه الدول.

وفى الوقت الراهن، بدأ يظهر جيلٌ ثانٍ من المسلمين يشكل صورة الإسلام فى دول "البنلوكس"، وهذا الجيل هو أفضل حالاً فى التعليم والوضع الاجتماعى والاقتصادى، كما أنه أكثرُ نجاحًا فى الحياة عامةً، كما أن توجهاتهم لم تتشكل فقط بثقافة الآباء؛ وإنما تشكلت أيضًا فى التعليم الذى تلقوه حسب النظام التعليمى الهولندى والبلجيكى؛ حيث تعاطى هؤلاء تعليمهم مختلطًا مع غير المسلمين، وكذلك زاد من الأمر اختلاطهم فى بيئات العمل، ومما يُؤسف له أن توجهاتهم فى بعض الحالات كانت تتشكل بخبرات التمييز العنصرى والرفض من قبل المجتمع المضيف، وقد يجعلهم هذا فى أحايين معينة قابلين لتلقى الأفكار المتطرفة، أو يودى بهم إلى رفض ثقافة الدول المتبنية لهم، مما يزيد من فرص التحيز ضدهم، ويعمل على استمرار دورة الرفض والنبذ والاغتراب.

يحدث انتقال من "إسلام الآباء" إلى "إسلام الأبناء"؛ ولكن هذا الانتقال لم تتضح معالمه بعد، فكيف يتم التعبير عنه فى الخطاب المحلى؟ وكيف يتم انصهاره فى المجتمع؟ فقد يمضى بعضهم فى الاعتماد على مؤسسات دولة المنشأ، على حين يستقل البعض الآخر ثقافيًّا، ويصبحون أكثر قربًا من المجتمعات الهولندية والبلجيكية، ولكن من غير الواقعى أن نتوقع أن ينعزل الإسلام فى دول أوروبا عن بقية العالم الإسلامى؛ فطبيعة هذا الدين - باعتباره دينًا عالميًّا - وكذلك تطور وسائل الاتصالات، سيضمنان أن ترتبط صيغ التعبير المحلية عن الإسلام فى دول "البنلوكس" بالأمة الإسلامية، ومع ذلك فإن التفاعل بينهما سينمو إلى مزيد من التعقيد والتركيب؛ حيث يؤثر الشتات الإسلامى فى أوروبا على نحو دائم فى الاتجاهات الفكرية وغير الفكرية لدى العالم الإسلامى.

هوامش الفصل الخامس

(١) انظر: نيكو لاندمان، "تدريب الأئمة في هولندا: فرص ومشكلات" (دن حاج، ١٩٩٦م)، ص: ٧-٩. وانظر: واصف شديد، وشورد فان كوننجزفيلد: "صور الأئمة في هولندا" في: "الثقافة والدين والأقليات: الجوانب التاريخية والاجتماعية"، تحرير واصف شديد، وشورد فان كوننجزفيلد (تلبورغ: مطبعة جامعة تلبورغ، ١٩٩٩م)، ص: ٥٥-٧٧.

(٢) فيليس داساتو، "الإسلام في بلجيكا وأوروبا: مظاهر وأسئلة" في "مظاهر الإسلام في بلجيكا (لوفان لانوف: أكاديمية برويلانت، ١٩٩٧م)، ص: ١٨-٣٥.

(٣)ديتر بارتلز، "المغاربة في المنفى: صراع من أجل البقاء العرقي" (ليدن: ١٩٨٩م)، ص: ١٣.

(٤) انظر: "الإحصاءات الشهرية للسكان" (١٩٩٤م) / ٢، و (١٩٩٢م) / ١٢.

(٥) داسيتو، "الإسلام في بلجيكا وأوروبا"، ص: ١٨-٣٥.

(٦) هرمان دي لي، "غنت: مدينة يشعر فيها المسلمون أيضًا أنهم في بلادهم" (غنت: مركز للإسلام في أوروبا، ١٩٩٨م)، ص: ٣.

(٧) المكتب القومي للإحصاء، "المهاجرون في هولندا (٢٠٠٠م) (لاهاي: ٢٠٠٠م)، ص: ٣٠.

(٨) انظر: المرجع السابق، ص:٣١.

(٩) فيليس داسيتو، "جماعة التبليغ في بلجيكا" في كتاب بعنوان: "الوجود الإسلامي الجديد في أوروبا الغربية" تحرير: تي. جرهولم، وواي. جي. لثمان (لندن: مانسل، ١٩٩٨م)، ص: ١٥٩-١٧٣.

(١٠) أنتي فايدر هوك، "الدين في المنفى، وضع المؤسسات والقيادة بين المسيحيين والمسلمين المولوكاس في هولندا" (أمستردام: في. يو. للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م)، ص: ٢٠٥.

(١١) م. نور إشوان، "استمرار الحديث عن تجربة كلبات المتصلة بالسوريناميين والجاويين المسلمين في هولندا"، شرقيات، ١١ (١٩٩٩م): ص: ١٠١-١١٩.

(١٢) رود سترب، "المسلمون في هولندا وبلجيكا، في كتاب: "دار الإسلام" تحرير: هنك دريسن (نيميغن: سن، ١٩٩٧م)، ص: ٤٠٥-٤٢٦.

(١٣) نيكو لاندمان، "من سجادة الصلاة إلى المئذنة: إضفاء الصفة المؤسسية للإسلام في هولندا" (أمستردام: في. يو. للنشر، ١٩٩٢م)، ص: ٧٧-١٤٨؛ يورال مانكو، "المنظمات الإسلامية للمهاجرين الأتراك في أوروبا وبليجيكا"، في فيليب داسيتو، "مظاهر الإسلام في بلجيكا"، ص: ١٤٣-١٥٨.

(١٤) أنجا فان هيلزسم، "المنظمات المغربية في هولندا: تحليل من خلال شبكة المعلومات الإلكترونية" (أمسترادام: معهد دراسات قضايا الهجرة والمهاجرين التابع لجامعة امستردام، ٢٠٠٠م)، ص: ٢٣.

(١٥) يورغن نيلسون، " المسلمون في أوروبا الغربية" ، الطبعة الثانية (مطبعة جامعة إدنبره، ١٩٩٥م)، ص: ٦٨.

(١٦) داسيتو، "جماعة التبليغ في بلجيكا" ص: ١٥٩-١٧٣.

(١٧) ألين جرنجارد، "الإسلام الراديكالي في بلجيكا من خلال الدعاية: مقدمة" في كتاب داسيتو "مظاهر الإسلام في بلجيكا"، ص: ١٦٧ - ١٧٨.

(١٨) ثجل سونير، "الإسلام بين الشباب التركي في هولندا". في كتاب: "الإسلام في أوروبا، مظاهر التدين" تحرير جي. دي. جي. فاندربورغ (لوزان: جامعة لوزان، ١٩٩٤م)، ص: ٨٥-٩١.

(١٩) عبد الواحد فان بومل، "تاريخ المنظمات الإسلامية الكبيرة" في كتاب: "الإسلام في المجتمع الهولندي، تطورات جارية وتوقعات مستقبلية" تحرير: واصف شديد، وشورد فان كوننجزفيلد (كامبن، كوكفاروس، ١٩٩٢م)، ص: ١٢٤-١٤٣.

(٢٠) نيكو لاندمان، "هيئة الإذاعة الإسلامية في هولندا: دعاية أم حلبة صراع؟" في "الإسلام في أوروبا: سياسات الدين والمجتمع" تحرير: ستيفن فرتوف وسيري بتش (نيويورك: مطبعة القديس مارتن، ١٩٩٧م)، ص: ٢٢٤-٢٤٣.

(٢١) جوهان ليمان ومونيك ريناريتس، "محاورات على مستويات مختلفة بين السلطات والمسلمين في بلجيكا" في كتاب: "المسلمون في الهامش، استجابات سياسية لوجود الإسلام في أوروبا الغربية" تحرير: واصف شديد، وشورد فان كوننجزفيلد (كامبدن: كوك فاروس، ١٩٩٦م)، ص: ١٦٤-١٨١.

(٢٢) بيير بليز وفنسنت دي كووربايتر "الاعتراف بالإسلام وتمثيله في بلجيكا". نوفيل تريبيون ١٨ (يناير، ١٩٩٨م): ١٤-١٨.

(٢٣) جان راث ورينو بينكس وسيس جروندج وآسترد مير، "البلاد المنخفضة والإسلام فيها: مجتمع غير مستقطب يستجيب لظهور جماعة تؤمن بعقيدة (أمستردام: هت سبنيوس، ١٩٩٦م)، ص: ١٨-١٩.

(٢٤) جيرت دريسن، "المدارس الابتدائية الإسلامية في هولندا: التلاميذ ومستويات الإنجاز، والسلوك والمواقف ووالديهم، خلفيات ثقافية، "هولندا، مجلة العلوم الاجتماعية ٣٣ (١٩٩٧م): ص: ٢ - ٦٦.

(٢٥) راث وآخرون، "هولندا والإسلام". ص: ٢٤٣.

(٢٦) جان بلومارت وماركو مارتينللو، "التعبئة العرقية والتعددية الثقافية والعملية السياسية في مدينتين بلجيكتين: أنتورب وليغه" في كتاب: الابتداع: مجلة العلوم الاجتماعية الأوروبية (١٩٩٦م): ص: ٥١-٧٣.

(٢٧) انظر: المرجع السابق.

(٢٨) نيلسون، "المسلمون في أوروبا الغربية"، ص: ٧٣.

(٢٩) جوهان وريناريت، "الحوارات" ١٦١-١٨١.

(٣٠) انظر: رسالة أسامة غريب للدكتوراه، "أئمة أمستردام: في مثال الأئمة المغاربة في الشتات". (جامعة أمستردام، ٢٠٠٠م).

(٣١) هـ. بك ولويامي، "الإمام وتدريبه في البلاد المنخفضة متعددة الجنسيات". في كتاب بعنوان: "اللاهوت في بداية الألفية الثالثة" تحرير: ك. و. مرك ون. شوررس (بام: تنهاف، ١٩٩٧م)، ص: ٣٠٢-٣١٥.

(٣٢) نيلسون، "المسلمون في أوروبا الغربية"، ص: ٧٢.

(٣٣) فيليس داسيتو، "بنية الإسلام الأوروبي: مقاربة اجتماعية أنثروبولوجية لدراسة المسلمين في أوروبا" (باريس: هارماتان، ١٩٩٦م)، ص: ٣٢-٣٦.

الفصل السادس

الإسلام فى مجموعة الدول الإسكندينافية

ليف ستنبرج

تقديم:

يُعَدُّ الوجود الإسلامى فى الدول الإسكندينافية ظاهرة حديثة، ونتيجة للعوامل نفسها التى أدت إلى وجود الجماعات المسلمة فى الأقطار الأوروبية الأخرى.[1] ووفقًا لإحصاءات عام (١٩٣٠م)، وهى آخر الإحصاءات التى طُلب فيها من السويديين أن يحددوا دياناتهم، لم يذكر أنهم مسلمون سوى خمسة عشر شخصًا،[2] وكان عدد المسلمين فى "النرويج" و"الدنمرك" أقل من هذا العدد بكثير.

أما اليوم، فيوجد ما يقرب من ٢٥٠,٠٠٠ مسلمًا فى السويد، وما يقرب من ١٢٢,٠٠٠ مسلمًا فى "الدنمرك"، و ٧٤,٠٠٠ مسلمًا فى "النرويج"، والواقع أن هذه الإحصاءات ربما تكون أقل من الأعداد الفعلية؛ فيؤثر ممثلو الجماعات المسلمة ذكر أعداد أكبر؛ فهم يرون أن عدد المسلمين فى السويد يتراوح بين ٣٠٠,٠٠٠ و ٤٠٠,٠٠٠ نسمة. وهناك مشكلة تعرقل توفير الإحصاءات الدقيقة وهى الاختلاف فيما يتصل بتعريف من هو المسلم، فبعض الخبراء يرون أن المسلمين، الذين يستحقون هذا الاسم، هم الذين يحافظون على شعائرهم الدينية بانتظام.[3] وتستخدم بعض المنظمات الحكومية أيضًا طريقة مشابهة، عندما يركزون على أولئك المسلمين الذين تتصل أسبابهم بالمنظمات الإسلامية، التابعة للجنة مِنَح الدولة للمجتمعات الدينية، وعلى هذا الأساس جاءت إحصاءات عام (١٩٩٨م)

لتنبئنا بأن ٩٠,٠٠٠ فقط هم الذين يستحقون لقب "مسلمين" فى السويد. [٤] والواضح الآن أن الإسلام هو الدين الثانى بعد المسيحية فى جميع الدول الإسكندنافية، وأن المجتمعات الإسلامية فى الدول الإسكندنافية الثلاث تشترك فيما بينها بخصائص متميزة واختلافات ظاهرة فى الوقت نفسه، هناك أيضًا أوجه للشبه والاختلاف فى طريقة تعامل حكوماتهم مع المهاجرين الجدد، وخاصة فيما يتصل بعملية الدمج فى نسيج البنيات الاجتماعية والسياسية القائمة.

لمحة تاريخية:

كانت المجموعة الأولى التى وصلت إلى السويد، مع نهاية الحرب العالمية الثانية، من المهاجرين ذوى الأصول التترية، الذين كانوا يعيشون فى "فنلندا" منذ القرنِ التاسعَ عشرَ، عندما كانت "فنلندا" جزءًا من الإمبراطورية الروسية [٥] .

وفى "الدنمرك" يعود الوجود الإسلامى إلى عقد الخمسينيات من القرن العشرين، وكان هؤلاء المسلمون الأوائل فى "الدنمرك" ينتمون إلى "الطائفة الأحمدية"، وفى عام (١٩٥٨م)، ابتنوا لهم مسجدًا فى ضاحية من ضواحى "كوبنهاجن" [٦]. وباختصار: كان عدد المسلمين فى الدول الإسكندنافية قليلاً، قبل هجرة العمال فى الستينيات والسبعينيات، ثم الهجرات التى جرت فى الثمانينيات والتسعينيات، لأسباب سياسية هذه المرة.

بدأت هجرة العمالة إلى "السويد" — وضمنها هجرة المسلمين — فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، وبدأت فى "الدنمرك" و"النرويج" فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. والحق أن سياسات الهجرة التى كانت الدول الإسكندنافية تتبعها — فى البداية — كانت سياسات ليبرالية بامتياز، ومع منتصف الثمانينيات قلت الحاجة إلى العمالة المهاجرة؛ بسبب الركود الذى ضرب الاقتصاد الأوروبى قاطبة، ونتيجة لذلك صدرت القوانين التى تحد من الهجرة، وفى العقود التى تلت الثمانينيات فإن أغلب المهاجرين الذين نزحوا إلى الدول الإسكندنافية، قد وصلوا إليها فى إطار لم شمل العائلات، أو كلاجئين سياسيين (انظر: الجدول ٦–١ إلى الجدول ٦–٣).

نبذة عن الوضع الطائفى:

أغلب المسلمين الذين يعيشون فى الدول الإسكندنافية يتمسكون بالإسلام السنى، والاستثناء الوحيد نجده فى "السويد"؛ حيث رصدنا جماعة من الشيعة من أصول هندية وصلت إلى هناك فى عام (١٩٧٣م)، فى أعقاب السياسات التى اتبعتها حكومة "عيدى أمين"، التى عمدت إلى إقصاء الآسيويين من أوغندا، وكان هؤلاء المسلمون يستقرون فى مدينة صغيرة فى الجزء الغربى من "السويد" تُسمى: "ترولهاتن". وفى عام (١٩٧٦م)، شكلوا طائفة خاصة بهم، وفى عام (١٩٨٦م)، ابتنوا لأنفسهم مسجدًا. وقد ظن الناس فى البداية أن هؤلاء المسلمين قد اندمجوا فى المجتمع غاية الاندماج، ومن علامات ذلك الاندماج وصولهم إلى الوظائف، وحصولهم على التعليم المناسب، وفجأة جُوبهت تلك الظنون بتحدٍ قاسٍ؛ ففى عام (١٩٩٣م) تعرض مسجدهم لحريق كانت نتيجته تسويته بالأرض، ويبدو على أية حال أن ذلك لم يكن من فعل الجماعات المعادية للإسلام أو الجماعات العنصرية، ولكنه كان بفعل جماعات من الشباب ذوى الميول الإجرامية، الذين لم تصدر تصرفاتهم انطلاقًا من دوافع ثقافية واضحة، ثم أُعيد بناء المسجد بمساعدة المجتمع السويدى كله.وخلال الثمانينيات، ومع تدفق الأعداد الكبيرة من الإيرانيين والعراقيين واللبنانيين، زاد عدد المسلمين الشيعة فى السويد. ومن المهم أن نلاحظ أن جميع الإيرانيين هم من الشيعة أو من المسلمين على الأقل، إضافة إلى أن جزءًا منهم "بهائيون"، ومنهم لا يمارسون الشعائر الدينية على الإطلاق، ومنهم من يحب أن يصف نفسه بأنه علمانى، ولكن أغلبهم شيعيون من الناحية الثقافية، ينطبق ذلك على اللبنانيين والعراقيين، وإن كان بعضهم من المسيحيين أو المسلمين السُنة.

الجدول ٦-١

الحالة العرقية للمسلمين فى السويد:

بلد الأصل	العدد فى عام ٢٠٠٠ م
أفغانستان	٣,١٠٠
الجزائر	١,٣٠٠
بنجلادش	١,٥٠٠
البوسنة	٦٠,٠٠٠
مصر	١,٥٠٠
إثيوبيا	٥,٠٠٠
جامبيا	١,٢٠٠
إيران	٤٨,٠٠٠
العراق	٣٧,٠٠٠
"كوسوفو" / ألبانيا	٨,٥٠٠
لبنان	١٧,٠٠٠
المغرب	٤,٠٠٠
باكستان	٢,٧٠٠
الصومال	١٢,٠٠٠
سوريا	٥,٠٠٠
تونس	٢,٥٠٠
تركيا	٣٠,٠٠٠

أوغندا	١,٥٠٠
دول أخرى	٩,٠٠٠
المجموع الكلى	٢٥٠,٨٠٠

ملاحظة: الأعداد الواردة لا تضم مسلمين يحملون المواطنة السويدية.

المصدر: تقديرات المؤلف نفسه.

يُوجد حاليًا حوالى ٦٠,٠٠٠ شيعى فى "السويد"، و ٨٠,٠٠٠ فى "الدنمرك"، و١٥,٠٠٠ فى النرويج، وأغلب هؤلاء الشيعة يتمسكون بالمذهب الشيعى "الإثناعشري"، ولكن هناك جماعات أخرى – كالإسماعيلية – موجودة فى الدول الثلاث، ويميل الشيعة – شأنهم فى ذلك شأن السنة – إلى تنظيم أنفسهم حسب العرق، ولكن تُوجد مراكز أيضًا مثل: المركز الإسلامى فى "كوبنهاجن"، تخدم جماعات مختلفة من المسلمين الشيعة فى منطقة "كوبنهاجن" الكبرى.

الجدول (٦-٢)

صوزة المسلمين العرقية فى "الدنمرك":

بلد الأصل	الإحصاءات المقدرة
البوسنة و"يوغسلافيا" السابقة	٢٦,٠٠٠
إيران	٤,٠٠٠
العراق	١١,٠٠٠
لبنان ودول شرق أوسطية أخرى	٧,٨٠٠
المغرب	٣,٦٠٠

باكستان	٧,١٠٠
فلسطين	٨,٧٠٠
الصومال	١٣,٠٠٠
تركيا	٣٨,٠٠٠
أقطار أخرى	٣,٠٠٠
المجموع	١٢٢,٢٠٠

ملاحظة: الأعداد لا تضم المسلمين الذين يحملون الجنسية "الدنمركية"، ويُقدر إضافة ٢٠,٠٠٠ إلى الأعداد المذكورة.

المصدر: تقديرات المؤلف نفسه.

الصورة الاجتماعية والاقتصادية:

يُعد الإسلام فى الدول الإسكندنافية ظاهرة مدنية بامتياز أيضًا؛ فأغلب المسلمين قد استقروا فى عدد قليل من المدن؛ بسبب توافر الوظائف فى المناطق الحضرية، ووجود الجماعات المهاجرة إليه منذ وقت مبكر. ويتركز المسلمون فى "السويد" بكثرة فى "ستوكهولم" وضواحيها، وفى "جوتنبرج" و"مالمو"،وحسب بعض التقديرات فإن نصف عدد السكان المسلمين يعيش فى "ستوكهولم"، ولا توجد جماعة عرقية واحدة تهيمن على أية مدينة من مدن "السويد" الكبرى، ويتوزع الأتراك بنسب متساوية بين المدن الكبرى، ولكن "مالمو" – التى تقع فى جنوب السويد – عادة ما يكون بها كثافة كبيرة من المهاجرين من "يوغسلافيا" السابقة.

وقد شجعت الحكومة المحليات التى تقع خارج المدن الكبرى على استقبال عدد أكبر من المهاجرين وطالبى اللجوء السياسى، وعلى مساعدتهم وتشجيعهم على الاستقرار الدائم فى هذه المناطق، وعادة ما يتم ذلك من خلال عقد يتم إبرامه بين مكتب الهجرة

ومجلس المدينة؛ ونظرًا للظروف الاقتصادية الصعبة التى يعانى منها الكثير من المحليات، فإن كثيرًا من هذه المحليات كان يفضل استقبال طالبى اللجوء واللاجئين لأسباب اقتصادية، ولكن – فى الغالب – بمجرد أن يثبت المهاجرون أقدامهم فى منطقة ريفية أو مدينة صغيرة، ويحصلون على تصاريح الإقامة الخاصة بهم، فإنهم لا يلبثون أن ينتقلوا إلى المدن الكبيرة، سائرين فى ذلك سيرة المهاجرين فى العالم كله.

الجدول ٦-٣

لمحة عن تركيبة المسلمين العرقية فى النرويج:

البلد الأصلى	الأعداد المقدرة
البوسنة	١٠,٠٠٠
إيران	٩,٠٠٠
العراق	٥,٠٠٠
"كوسوفو"	٦,٠٠٠
لبنان ودول شرق أوسطية أخرى	٣,٠٠٠
المغرب	٤,٥٠٠
باكستان	٥,٠٠٠
الصومال	٧,٠٠٠
تركيا	٢١,٠٠٠
دول أخرى	٣,٥٠٠
المجموع الكلى	٧٤,٠٠٠

ملحوظة: الأعداد لا تشمل المسلمين الذين يحملون الجنسية النرويجية.

المصدر: تقديرات المؤلف نفسه.

وفى "الدنمرك" يتركز أغلب المسلمين فى منطقة "كوبنهاجن" الكبرى كما سبق ذكره، بالإضافة إلى مدن مثل: "أرهص" و"آلبورج" و"أودنس" و"روزكيلدي".وفى "النرويج" يعيش أغلب المسلمين فى مدينة "أوسلو" وضواحيها، وفى مدينة "أكيرشس" وضواحيها أيضًا، وفى مدن أخرى مثل: "برجن" و"درامن" و"ستافنجر" و"تروندايم"، ويعيش أغلب الباكستانيين فى أوسلو، فى حين يتوزع الأتراك بالتساوى بين المدن الكبرى.

وما تزال المجتمعات الإسلامية فى الدول الإسكندنافية تعيش فى وضع اجتماعى واقتصادى متدنٍّ، مقارنةً بسكان تلك البلاد الأصليين، ومقارنة بالمهاجرين من سائر الأقطار الأوروبية ومن أمريكا الشمالية كذلك؛ لأن التعليم عامل جوهرى فى توفير فرص التحرك الاجتماعى والاقتصادى، ومن المهم أن نقَيم الموقف التعليمى الراهن للمسلمين، فعلى الإجمال نجد أن المسلمين أقل تعليمًا من السكان الأصليين؛ ففى تقرير أعدته وزارة المالية السويدية، كان هدفه الأوحد التأكيد على الإجابة على سؤال واحد: هل توجد اختلافات بين السويديين الأصليين وهؤلاء الذين ينحدرون من أصول أجنبية فيما يتصل بالتعليم والتوظيف؟ والإجابة هى: توجد فروق كبيرة؛ فالنسبة المئوية للسويديين هى ٢٠٪ مقارنة بـ ١٠٪ (٧) ويشير التقرير كذلك إلى أن الطلاب الأجانب المعروفين بحسن الأداء فى المدرسة، لا يجيدون أعمالهم التى يُكلَّفون بها بالمستوى المنشود حين يدخلون سوق العمل.

ومن المثير أن التقرير يُظهر أن بعض الذين وُلدوا خارج "السويد"، أي: الطلاب الذين نزحوا من دول فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، يحصلون على درجات أعلى من أولئك الذين وُلدوا فى دولة أوروبية، ورغم هذا الاختلاف فى الدرجات فإن نسبة تعرض الشباب الأجنبى لرفض قبولهم فى وظيفة بعد تخرجهم أكبر منها فيما يتصل بالشباب الأوروبى؛ والتفسير الأوحد الممكن هو أنهم يتعرضون أكثر من غيرهم للتمييز العرقى والدينى.

ويشير التقرير أيضًا إلى أن هناك أسبابًا أخرى ربما نستطيع أن نجملها فيما يلى: أن الشباب المهاجر لديه مشكلات مقلقة تجعلهم أدنى ترتيبًا من الناحية العلمية مقارنة بأمثالهم من السويديين؛ ففى السويد يُنظر إلى الدرجات العلمية التى يُحصل عليها من دول خارج أوروبا وأمريكا الشمالية على أنها أدنى قيمة، وتكون النتيجة أن كثيرًا من المهاجرين المتعلمين يضطرون إلى قبول الوظائف المتدنية ذات الدخل المحدود؛ لذا نجد أن الأب (أو الأم) الذى يُفترض أنه حصل على تعليم جيد، يعمل فى المصانع، أو خدمات التنظيف، أو العناية الصحية، أو مهمة توصيل الأغراض إلى المنازل، أو الخدمة فى المحلات والمطاعم. ويبدو أن هذا الوضع يكفى لإقناع أبنائهم بأن التعليم لا هو بالمثمر، ولا هو بالضرورة الملحة من أجل الحصول على حياة أفضل. يُظهر التقرير أيضًا صلةً مباشرة بين آباء لم يحصلوا على قدر كافٍ من التعليم، أو آباء متعلمين يعملون فى وظائف لا تحتاج إلى مهارات، وبين حصول شباب المهاجرين على درجات متدنية فى المدارس، وشيوع البطالة فيما بينهم.

وهناك أنماط أخرى من الظلم تشيع فى دول إسكندنافية أخرى، منها التمييز العرقى؛ ففى "الدنمرك" تُظهر دراسة حول مهاجرين جدد فى "الدنمرك" – نساءً ورجالاً – تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والخامسة والثلاثين، نزحوا أساسًا من "يوغسلافيا" السابقة و"تركيا" و"باكستان"، أن مستوى تعليمهم أدنى من نظرائهم من الدنمركيين الأصليين.[٨] كما تظهر الإحصائيات الدنمركية الرسمية أن عدد الطلاب الذين يتركون التعليم من بين المهاجرين أكبر منه بين الطلاب المنحدرين من أصول دنمركية، كما يواجه الطلاب من أبناء المهاجرين الذين تخرجوا من المدارس الفنية صعوبة فى استكمال تدريبهم؛ لأن أرباب العمل لا يقبلون المتدربين من أبناء الأقليات العرقية. وتبين الإحصائيات النرويجية أيضًا أن شهادات المهاجرين من الدول الإسلامية تُعد أدنى قيمة من شهادات غيرهم من المهاجرين من دول أخرى ومن النرويجيين الأصليين، وأن نسبة اللائى لا يعرفن القراءة والكتابة من المغربيات ١٣ ٪، اللائى لم يحصلن على أى تعليم من الباكستانيات ٨٪، على حين تصل النسبة المئوية من النرويجيات اللائى لا يعرفن القراءة والكتابة إلى صفر.

أيضًا تظهر الإحصاءات الرسمية فى السويد و"الدنمرك" و"النرويج" أن المهاجرين، من ""كوسوفو" " و"المغرب" و"باكستان" و"الصومال" و"تركيا"، يحملون شهادات جامعية تُعَدُّ ذات مستوى متدنٍّ: بمعنى أن ١ ٪ إلى ٢ ٪ فقط من المهاجرين من هذه الأقطار قد أتموا تعليمًا عاليًا (ثلاث سنوات فى الأقل فى الكلية أو الجامعة)، وأن نسبة الذين أتموا هذا التعليم الجامعى قد تتراوح – بين العراقيين واللبنانيين – بين ٣٪ و٥٪. وتُظهر الإحصاءات أيضًا أن جماعات المهاجرين من البوسنة أفضل تعليمًا من باقى الجماعات، وأن ٩٪ من البوسنيين الذين يعيشون فى "النرويج" قد أتموا تعليمهم الجامعى، وأن مستوى التعليم بين المهاجرين الإيرانيين عالٍ نسبيًّا؛ فربما تصل نسبة الإيرانيين الذين أتموا تعليمهم الجامعى فى "النرويج" إلى ٧٪، ولكنَّ التعليم العالى نفسه لا يضمن الحصول على وظيفة مناسبة؛ ففى مقال يتناول مشكلات المهاجرين الأتراك فى "الدنمرك" نشرته صحيفة "النيويورك تايمز"، يكتب أحدُ الأتراكِ الشبابِ ويُسمى "بنيامين سمسك": "إنه اضطُرَّ إلى العمل كمضيف فى الخطوط الجوية؛ لأنه لم يستطع الحصول على وظيفة مهندس معمارى، رغم أنه تلقى تعليمه الهندسى فى "الدنمرك". وتقول سيدة تركية أخرى: إنها عندما تتقدم للوظائف الشاغرة، ويرون اسمها، يسألونها عن جنسيتها الأصلية، قبل أن يتوقفوا عن إتمام المقابلة [٩]، وتروى الصحف النرويجية والسويدية قصصًا كهذه القصة.

والحق أن أغلب المسلمين فى الدول الإسكندنافية يعملون فى قطاع الخدمات، أي: فى توصيل الطعام، وفى الفنادق، وقطاع الصحة، والخدمات الاجتماعية، وشركات النظافة، وقطاع النقل، وقطاع الصناعة. وتختلف النسبة المئوية لهؤلاء الذين يعملون فى أعمالهم الخاصة (من بين الجماعات العرقية)، أو الذين يديرون تجارتهم الخاصة بهم، أو الذين يعملون فى الوظائف الإدارية أو المهنية، وفى السويد تصل نسبة أصحاب الأعمال الصغيرة، من المهاجرين الأتراك واللبنانيين، إلى ثلاثة أمثالها عند السويديين الأصليين؛ وإذا قارنا السويديين الأصليين بالمهاجرين الصوماليين نجدها أكثر من عشرين مثلاً لدى الصوماليين، وفى أغلب المدن الإسكندنافية يمتلك المهاجرون أعمالاً صغيرة خاصة بهم كالطعام والمخازن والمطاعم، ولكن معدل البطالة أعلى بين المسلمين منه بين السكان

الأصليين، ففى "السويد" يصل مستوى العمالة بين المهاجرين الأتراك إلى ٤٢٪، يليهم الإيرانيون ٤٠٪، واللبنانيون ٣١٪، والعراقيون ٢١٪، ويأتى الصوماليون فى ذيل القائمة حيث يصل معدل العمالة إلى ١٢٪، كما يصل معدل العمالة بين السويديين عمومًا بما فيهم المهاجرون إلى ٧٤٪، وكلها أرقام ترجع إلى عام (١٩٩٨م)، وفى عام (١٩٩٩م)، يوجد ١٥,١٪ من المهاجرين، الذين وُلدوا خارج "السويد"، لم يحصلوا على عمل مقابل ٤,٧٪ من السويديين الأصليين.

المشاركة فى الحياة السياسية:

فى الوقت الراهن تتراوح نسبة الحاصلين على الجنسية، فى "السويد" و"الدنمرك" و"النرويج"، ما بين ١٥٪ إلى ٣٠٪، ولكن مستوى مشاركتهم فى الحياة السياسة على المستويين المحلى والقومى متدنٍ جدًا؛ ففى "السويد" مثلاً: لا نجد إلا ثلاثة أو أربعة أعضاء مسلمين فى البرلمان السويدى الذى يتكون من ٣٤٩ عضوًا، وأما مستوى المشاركة على المستوى القومى فهى أعلى فى الأحياء المنعزلة، ذات الكثافة السكانية العالية من المسلمين، مثل: "روزنجارد" و"ستوكهولم"و"جوتنبرج". والحق أن المهاجرين يهتمون بالسياسة، ولكنهم يشعرون بالعجز عن تغيير ظروفهم وأحوالهم، وظروف المجتمع وأحواله، من خلال العمل مع الأنظمة السياسية القائمة. ويصل مستوى مشاركة المهاجرين فى الاتحادات العمالية والمنظمات الأخرى إلى درجة أدنى من مشاركة السكان الأصليين، وبالرغم من تناقص مشاركة السويديين الأصليين فى الانتخابات خلال العقد الأخير من القرن الماضى، فإن الفجوة بينهم وبين المهاجرين قد اتسعت. على أن كثيرًا من المنظمات العرقية والإسلامية الأقل حجمًا تشارك فى السياسة المحلية. ورغم مستوى مشاركتهم المتدنى فى الوقت الراهن، فإن المسلمين فى وسعهم أن يلعبوا دورًا مهمًا فى المستقبل، وبعض المنظمات الإسلامية تسعى إلى التأثير على رجال السياسة، فيما يتصل بقضايا تخص مجتمعهم، وعلى سبيل المثال: كتب رئيس المجلس الإسلامى فى "السويد" رسائل مفتوحة إلى الأحزاب السويدية السياسية، قبل الانتخابات التى جرت

فى التسعينيات، يعرض فيها مطالب المجتمع المسلم هناك، وأشارت هذه الرسائل إلى أن الأحزاب السياسية تستطيع أن تحصل على أصوات المسلمين إذا حققت للمسلمين بعض المطالب، وأهم هذه المطالب هى الحصول على الدعم المالى والسياسى لبناء المراكز الثقافية الإسلامية فى "ستوكهولم" و"جوتنبرج"، ومساعدة المدارس الإسلامية على النهوض من عثراتها، وتشجيع المسلمين على إقامة احتفالاتهم وأعيادهم، وتخصيص وقت يُسمح لهم فيه بممارسة صلاة الجمعة، ومنح المسلمين الإذن بالذبح حسب الشريعة الإسلامية، وتيسير حصول المسلمين على مساحات من الأرض يقيمون عليها مقابرهم، ومساعدة هؤلاء المسلمين على إدخال بعض المقررات فى الجامعات السويدية لتعليم الأئمة أصول الدين الإسلامى [١٠]، بالفعل تقدم قادة المسلمين بمذكرات إلى السلطات المحلية لتحقيق هذه المطالب.

على أن الصورة ليست قاتمة تمامًا؛ ففى تقرير – سوف يُنشر لاحقًا – حرره أستاذا العلوم السياسية: الدكتور "بير أدمان Per Adman"، والدكتور "بير سترومبولد Per Strömblad"، على لسان المجلس المختص بتحقيق الدمج، ونُشرت نتائجه فى جريدة "أخبار اليوم" السويدية فى الثامن من أكتوبر (٢٠٠٠م)، يبين التقرير أن انتخابات البرلمان الأوروبى لعام (١٩٩٩م) قد أظهرت مشاركة الشباب ذوى الأصول الأجنبية بمعدلات أكبر من الشباب المنحدرين من أصول عرقية سويدية، ويمكن أن نستخلص من هذه النتيجة ما يلى: (١) أن هناك تغيرًا فى موقف الشباب ذوى الأصول الأجنبية، (٢) وأن مشكلة معدل المشاركة المتدنى قد تكون ظاهرة متصلة بأعمار المهاجرين وخبراتهم.

وفيما يتصل بالانتماء السياسى يميل المهاجرون الأكبر سنًّا إلى الالتحاق بالأحزاب اليسارية، ومن ثم نجد بين أعضاء الاتحادات التجارية، والأحزاب الاشتراكية الديموقراطية، والأحزاب اليسارية الأخرى، أتراكًا وصلوا إلى السويد فى الستينيات والسبعينيات، وينشط المسلمون أيضًا فى الأحزاب اليمينية رغم مواقف تلك الأحزاب المناوئة لوجود المهاجرين، ورغم مشاعرها المعادية للمسلمين، ويبدو أن هؤلاء المسلمين القادرين من أصول عربية وإيرانية فى الأساس، ومن أصحاب الأعمال الصغيرة

والمحلات التجارية، ربما أعجبتهم دعوات الاشتراكية اليسارية إلى خفض الضرائب على رواتب الموظفين، وخفض الضرائب بصفة عامة، والحد من سلطة الاتحادات العمالية، وبعض الاتجاهات المحافظة الأخرى، فإذا كان هذا التوجه صحيحًا، فإنه يشهد بأن أغلب المسلمين – على حين تستمر عملية دمجهم فى المجتمع السويدى – بدؤوا يعطون الأولوية للعوامل الاجتماعية والاقتصادية، وقد يكون ممكنًا أن الإسلام يُفسَّر بطريقة تبرر مواقف سياسية معينة يتخذها المسلمون.

يمكن رصد مثل هذه الاتجاهات العامة فى "النرويج" و"الدنمرك" أيضًا. فالبرلمان "النرويجي" يضم عضوًا واحدًا ينحدر من أصول عربية، والبرلمان "الدنمركي" يضم عضوًا واحدًا كذلك ينحدر من أصول عربية. وتتركز المشاركة السياسية للمسلمين فى هاتين الدولتين أيضًا فى الأنشطة المحلية، فمسلمو الدول الإسكندنافية يشتركون فى الكثير من السمات فيما يتصل بظروفهم والتحديات التى يواجهونها، ولكن هناك اختلافات أيضًا؛ ففى "الدنمرك" تشتد الحملة عليهم، والتعصب ضدهم أكثر مما يحدث فى "السويد" و"النرويج"، وفى عام (١٩٩٩م) تغيرت مواقف الرأى العام إلى الأسوأ، وأصبح من المقبول ذكر المناقشات المستخدمة عادة من قِبل الجناح اليمينى المتطرف.

المنظمات الإسلامية:

تمكن المسلمون فى الدول الإسكندنافية من تأسيس عدد من المنظمات والمجالس والجمعيات والتجمعات؛ يُقدر عدد التجمعات التابعة لإحدى المنظمات الوطنية فى السويد بـ: ١١٥ تجمعًا، وقد تبين أن تكوين المنظمات التى ينضوى تحت رايتها المسلمون فى "السويد"، قد نتجت عن رغبة الدولة نفسها فى تنظيم شؤون الإسلام بالطريقة نفسها التى تُنظم بها المسيحية من خلال الكنائس الحرة: فلكى تحصل المنظمات الإسلامية على الدعم المالى، الذى تقدمه الدولة من خلال "لجنة مِنَح الدولةِ للجماعات الدينية Commission for State Grants to "Religious "Communities، يجب على المنظمات الإسلامية ترتيب أمورها، وتنظيم عملها تحت مظلة جمعيات وحركات أكبر تتمتع بمساحة أكبر من الشيوع. ويعنى ذلك: أن يكون لها "مجلس إدارة"، ورئيس مجلس إدارة، وأمين مجلس، ومدير

مالى، وقائمة من الأعضاء. وقد اتبعت اللجنة نظام مساعدات؛ لمعاونة المسلمين على شد أزر هذه المنظمات، وإدارة المقررات والدورات التدريبية، لإعداد الأفراد للعمل مديرين ماليين وأمناء مجالس فى هذه المنظمات، توزع هذه اللجنة ثلاثة أنواع من المساعدات المالية: (١) أولها المساعدات المالية العامة التى تدعم الأنشطة اليومية للمنظمات التى تعلن أنها تساعد التجمعات الإسلامية على الوجود، (٢) وهناك مساعدات مالية أخرى يتم توجيهها إلى أنشطة معينة، خاصة الوعظ الدينى، وحتى عهد قريب كانت الكليات المسيحية ومعاهد اللاهوت التى تُعنى بتعليم القساوسة، هى فقط التى تحظى بذلك الدعم المالى، وفى عام (٢٠٠٠م)، أنشئت "الأكاديمية السويدية الإسلامية" بهدف تطوير نظام تعليم فى العلوم الإسلامية، على مستوى عالٍ من الأكاديمية. وكانت هى الخطوة الأولى فى اتجاه إنشاء نوع من البنية التحتية التعليمية والتربوية من شأنها أن تقدم خدمة التعليم الجيد للتجمعات الإسلامية، وخاصة فئة الأئمة. (٣) ومن جهة أخرى يدعم هذا التمويل المادى المنظمات فى بداية مراحلها من التطور.

وعلى المستوى القومى كانت المنظمات التى سنذكرها الآن تتلقى التمويل من اللجنة: "المنظمة الإسلامية المتحدة فى السويد" المعروفة اختصارًا بـ: (FIFS)، وكانت قد تأسست فى عام (١٩٧٤م)؛ و"اتحاد المسلمين السويديين" المعروف اختصارًا بـ: (SmuF)، وقد تأسس عام (١٩٨٢م)، و"اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية فى السويد" المعروف اختصارًا بـ: (IKUS)، وقد تأسس فى عام (١٩٨٤م). وتقوم هذه المنظمات بتوزيع الأموال، وتنظيم عدد من التنظيمات المحلية، فمن خلال المنظمة الأم "SMR"، التى كانت قد تكونت فى عام (١٩٩٠م)، فإن منظمتى "SmuF" و "FIFS"، تتعاونان على المستوى القومى، وأغلب الأنشطة على المستوى القومى تنظمها جمعية "SMR"، وأختها "الجميعة الإسلامية للمعلومات" التى تعنى بتوفير المعلومات حول الإسلام لمنفعة المسلمين وغير المسلمين.

وهناك ثلاث منظمات أخرى تناضل كى تحصل على الاعتراف بوصفها حركات قومية بغية الحصول على منح من الدولة، وهى "الاتحاد الإسلامى القومى" فى "البوسنة والهرسك" فى "السويد" التى تأسست عام (١٩٩٥م)، والجمعية الإسلامية الشيعية فى

"السويد" ، والتى تأسست فى عام (١٩٩٢م)، و(١٩٩٣م)، و"الاتحاد الإسلامى القومى فى "السويد" المعروف اختصارًا بـ: "IRFS" ، الذى بدأ عمله فى عام (١٩٩٥م). وتشرف الـ: "IRFS" على أكثر من ست عشرة جمعية، ويغلب عليها مهاجرون من الصومال، ويسمح "الاتحاد الإسلامى القومى فى البوسنة والهرسك" للجمعيات التابعة له أن تتبع أيضًا الـ "SmuF" و "FIFS"؛ بغية الحصول على منح من الدولة، ولا تتلقى الجمعيات "الأحمدية" أى منح من الدولة، رغم أن الجماعة الأحمدية بدأت نشاطها فى "السويد" منذ عام (١٩٥٦م).

ويُذكر أن منظمات "FIFS" و"IKUS" و "SmuF" أعضاء فى مجلس التعاون الإسلامى، الذى تأسس فى عام (١٩٨٨م). والغرض الرئيس من المجلس هو توجيه النصح للجنة حول طريقة توزيع منح الدولة بين التجمعات الإسلامية المختلفة، كما يطمح المجلس إلى العمل كأداة تربط بين الحركات الإسلامية القومية المختلفة. هذا الشكل من التنظيم خلق وضعًا يُمَكِّن المنظمات القائمة من منع المؤسسات الأخرى من الحصول على الاعتراف من قبل اللجنة، وقد عملت المنظمات المعترف بها على تعزيز تعاونها منذ واجهت تحديًا من قبل منظمات حديثة النشأة، مثل: "الاتحاد الإسلامى القومى فى البوسنة والهرسك"، و "الجمعيات الشيعية الإسلامية ". وتجادل هذه الجمعيات التى حصلت بالفعل على الاعتراف، بأنه كى يحافظ المسلمون على قدرتهم على التأثير يجب عليهم أن يتجنبوا المزيد من الفُرْقة، خاصة بسبب العرق، ورغم أن الحركات القومية الثلاث كلها لديها طبيعتها العرقية المختلفة التى تخصها، فإن منظمة "IKUS" تنظم المهاجرين الأتراك فى الأساس، وليست جزءًا من المنظمة الأم" SMR"، إن منظمة "IKUS" تتصل أسبابها أيضًا بالحركة السليمانية التى تهدف إلى إضفاء صبغة الإسلام على المجتمع التركى من خلال التعليم الدينى، والحركة السليمانية لها جذورها فى الحركة التركية القرآنية المدرسية، وفى الطريقة الصوفية النقشبندية؛ [١١] إنها أيضًا الحركة الوحيدة التى تنظم التجمعات السنية دون غيرها. إن الاختلاف الكبير بين "IKUS" والحركتين القوميتين الأخريين يعكس انقسامًا بين المهاجرين الأتراك الأقدم، الذين نزحوا فى الستينيات، وبين من يمثلون الإسلام والمسلمين الجدد ذوى الأصول العربية والإيرانية فى السويد.

فى الأساس تقوم منظمتا "FIFS" و "SmuF" بتنظيم التجمعات التى يغلب عليها المهاجرون العرب، وجميع قادة هاتين المنظمتين، وأعضاء المجلس الإسلامى "SMR"، وكذلك أعضاء هيئات التحرير فى أغلب المجلات الإسلامية الشهيرة فى السويد، مثل: مجلة "سلام" الشهرية، جميعها لديها روابط وعلاقات بما بات يُعرف - وإن بشىء من العمومية - بالتفسير السلفى المعتدل للإسلام [١٢] والتفسير السلفى للإسلام ضرب من الفهم للإسلام تتصل وشائجه بتعاليم مُؤَسسِّى جماعة الإخوان المسلمين المعروفة، "حسن البنا" و"سيد قطب" [١٣]. وتركز مجلة "سلام" أكثر ما تركز على الموضوعات التالية: العلاقة بين المسلمين - كأقلية - والمجتمع السويدى، والحاجة إلى بناء المساجد، وأهمية التعليم الإسلامى وتربية النشء على مبادئه، وإشاعة تعاليم الإسلام الصحيحة (بإشاعة القدوة فى التمسك بهذه التعاليم)، وقضايا النوع ودور المرأة، وأخيرًا كيف تكون مسلمًا حقيقيًا. وتُكتب بعض المقالات بأقلام كتاب سويديين تحولوا إلى الإسلام، ولكن أغلب النصوص تُترجم عن نصوص منتشرة فى مجلات العالم وكتبه، وبحوث تدور أغلبها حول العلاقة بين الإسلام والعلم، أو الأفكار التى طرحها "موريس بوكاي": الفرنسى الذى تحول إلى الإسلام [١٤]، والحق أن مجلة "سلام" لا تتسم - كما يقول "جوناس أوتربك" - بالابتكار فى مادتها [١٥]. فجميع المنظمات الإسلامية القومية مرتبطة بشبكات دولية من المنظمات الإسلامية، وينعكس الجانب الدولى فى أنشطتها حين ننظر فى الكتب التى تبيعها المكتبات المجاورة للمساجد المحلية؛ فأغلب الكتب التى تبيعها هذه المحال المجاورة لتلك المساجد التى بُنيت على أساس أنها مساجد من البداية فى "مالمو" و"أوبسالا" و"ستوكهولم"، وثيقة الصلة من الناحية الإيديولوجية بالإسلام المعتدل، أو السلفى الإصلاحى، وكثير من مواد هذه الكتب يُقصد بها إلى تعليم المسلمين مبادئ الإسلام، بعض هذه المواد مترجم إلى السويدية وبعضها بالعربية، ولكن أغلبها مترجم إلى الإنجليزية، و"منها كتب نشرتها المؤسسة الإسلامية فى "ليستر" بإنجلترا، والمعهد الدولى للفكر الإسلامى" فى "هردن" "فرجينيا" فى الولايات المتحدة، ومؤخرًا أخذ أحد السويديين الذين تحولوا إلى الإسلام على عاتقه ترجمة معانى القرآن الكريم إلى السويدية [١٦].

المنظمات المحلية :

تتأسس المنظمات الإسلامية المحلية في الغالب حول المسجد أو المركز الإسلامي، ومصطلح "المركز الإسلامي" لا يُستخدم هنا بالمعنى الإيديولوجي، رغم أنه يُستخدم بين المسلمين على ضوء علاقته بالحركة السلفية، و"المسجد" في هذا السياق يعنى شقة أو "بدروم" تحول إلى صالة تُقام فيها الصلاة، ولكن "المركز الإسلامي" عادة ما يحتوى على مسجد مبنى بهدف أن يكون مسجدًا من البداية، وتُلحق به حجرات معدة لتلقى الدروس، ومكتبة صغيرة يمكن أن تُباع فيها الكتب، ومكاتب يمكن أن تُستخدم للأمور الإدارية. والمساجد المقامة في الشقق أو "البدرومات" أصبحت جزءًا من الحياة الإسلامية في "السويد" منذ خمسينيات القرن الماضي، ولكن عددها لم يبدأ في الزيادة إلا بحلول السبعينيات؛ لأن السبعينيات شهدت ظاهرة بناء المساجد التي تم بناؤها على أنها مساجد من البداية، حتى أصبحت الظاهرة ملمحًا أساسيًا في أنشطة المنظمات الإسلامية في تلك الفترة، فهي تشير إلى جهود المسلمين لتأسيس هوية إسلامية في "السويد"، ولأن يصبح الإسلام جزءًا معترفًا به في المجتمع السويدي(١٧)، وقد نشط السويديون في مقاومة بناء هذه المساجد، واضطلع بهذه المقاومة السياسيون المحليون ورجال الدين المسيحي، ولكن يوجد اليوم خمسة مساجد في "السويد"، منها ثلاثة مساجد سُنية، ومسجد تابع للشيعة، والخامس يتبع أصحاب "الطريقة الأحمدية". ونستطيع أن نقول: إن الحال بين المسلمين في "مالمو" – أكبر مدن "السويد" – يمكن أن يعبر عن الدور – أو الأدوار – التي تلعبها المساجد والمراكز الإسلامية في البلاد ككل، ويُذكر أن المركز الإسلامي الذي وُضع حجره الأساس في "مالمو" في عام (١٩٨٤م) قد أسهمت في بنائه كلٌ من المملكة العربية السعودية وليبيا، وبموافقة المسؤولين في مجلس المدينة، واليوم يزعم المسلمون القائمون على المركز أنه يستوعب أكثر من ألف من المصلين في أيام الجُمَعْ، أغلبهم من الذين نزحوا من "يوغسلافيا"، ولكن المترددين على المسجد من متعددي الأعراق، وتُلْقى الخطبة بالعربية والسويدية، وأحيانًا تُلَخص باللغتين الألبانية والتركية. وتتسم أحاديث الإمام – وهو ألباني الأصل – بالإيجاز بصفة عامة، والبعد كل البعد عن السياسة، وتركز على القضايا الأخلاقية، خاصة: كيف تعيش كمسلم صالح

فى "السويد"، وبسبب التعدد اللسانى بين المترددين على المركز، توجد مشكلة فى التواصل بين المصلين، ومن هنا ينادى المسؤولون عن المسجد بأن تكون اللغة السويدية هى وسيلة التواصل بين المسلمين جميعًا، على اختلاف لغاتهم، وعنصرًا أساسيًا فى الجهود الرامية إلى خلق إسلام سويدى، يقر به المجتمع السويدى. ويخطط المركز الإسلامى لفتح مدرسة ابتدائية وعيادة طبية، ويعقد المركز دروسًا فى القرآن الكريم للأولاد والفتيات بعد العصر فى أيام الجمعة والسبت والأحد، كما يرتب إلقاء محاضرات حول الإسلام، ويمكن أن يكون المحاضر مسلمًا سويديًا حل ضيفًا على المركز، أو قادمًا من بلد أوروبى، أو شرق أوسطى، أو من البوسنة. وفى بعض الأحيان يسبب المتحدثون الضيوف مشكلات، ويثيرون مشاعر، ورغم علاقات موظفى المركز الكثيرة فإنهم يزعمون أنهم يفضلون البقاء على الحياد من الناحية السياسية، واللاهوتية، والاقتصادية. ويعتنى المركز الإسلامى أيضًا بالزوار من الأقطار غير الإسلامية، فحسب المسؤولين عن المركز يستقبل المركز حوالى ٨٥،٠٠٠ من الزائرين غير المسلمين فى العام، وقد تبنى بالفعل مشروعات إغاثة فى أفغانستان والبوسنة.

يقع المركز الإسلامى فى "مالمو" فى منطقة شبه صناعية، مجاورة لطريق المدينة الدائرى، وعلى الجانب الآخر من الطريق هناك منطقة سكنية كبيرة تُسمى "روزنجارد Rosengård"، وتتميز هذه المنطقة بمبانيها العالية التى يغلب عليها اللون الرمادى الحزين، وهى مبانٍ مسكونة بالكامل من قبل المهاجرين – مسلمين وغير مسلمين – من الجيل الأول والجيل الثانى، والحقيقة أن هناك ٨٣,٥٪ من مجموع سكان المنطقة وُلدوا خارج "السويد"، أو لديهم أب أو أم وُلد فى الخارج، ومعدل البطالة عالٍ مقارنة بأغلب المناطق الأخرى فى المدينة.

وفى جنوب "السويد"، أصبحت "روزنجارد" رمزًا للمشكلات المتصلة بانصهار المهاجرين ودمجهم، وهناك مناطق أخرى فى "ستوكهولم" و"جوتنبرج" وبعض المدن الكبيرة الأخرى، أغلبها اكتمل بناؤه فى الستينيات من القرن العشرين، بغية حل مشكلة نقص الإسكان، وبدلاً من أن تصبح رمزًا لدولة الرفاهية تحولت إلى مناطق كبيرة لإسكان المهاجرين، وجماعات أخرى من ذوى الدخول المنخفضة.

هذه المنطقة فى "مالمو" فيها خمسة مساجد صغيرة، لها صلة وثيقة بجماعات عرقية معينة، ففيها مسجد فلسطينى عربى تُلقى فيه خطبة الجمعة باللغة العربية كاملة، وفى هذا المسجد نجد أن الرسالة السياسية قوية جدًا، وخطبة الجمعة تُناقش دائمًا الوضوع السياسى فى فلسطين.

كانت أول مدرسة إسلامية سويدية قد أُنشئت بعد التغيرات التى طالت القوانين فى عام (١٩٩٢م)، والتى يسرت إنشاء مثل هذه المدارس، مثل المدرسة التى تُسمى رسميًا: "مدرسة العلوم الإسلامية"، فإن أقيمت نتيجة مناقشات خاصة بكيفية خلق مستقبل قابل للاستمرار للشباب المسلم. ومن الناحية التحليلية، فإن إنشاء المدرسة يمكن تفسيره على أنه مبادرة للحفاظ على الطابع الإسلامى للمجتمع المسلم، وهويته وثقافته الإسلامية والعرقية. وفى عام (١٩٩٨م)، تم إنشاء حوالى عشر مدارس ابتدائية إسلامية فى "السويد"، وهناك عشر مدارس أخرى على وشك الحصول على تصريح لبدء ممارسة أنشطتها، أو التوسع فى أنشطتها، وجميع هذه المدارس تُوجد فى المدن الكبيرة، والمناطق السكنية الكبيرة التى تسكنها غالبية من المسلمين أو المهاجرين، وتُعان المدارس من قبل الدولة، ويشرف عليها المجلس السويدى للتعليم بالتعاون مع مجالس المدارس المحلية. وللحصول على تصريح لإنشاء مدرسة إسلامية يتحتم على المشرف على المدرسة، أن يستجيب للشروط المعمول بها فى حالة الحصول على تصريح لتشغيل المدارس التابعة للمجلس المحلى، والفرق بين المدارس الإسلامية والمدارس التابعة للإدارة المحلية هو تركيز المدارس الإسلامية على تعليم اللغة العربية، والعلوم الإسلامية، كما تركز المدارس الإسلامية أيضًا على تعليم اللغة السويدية. ويجب أن تُفتح المدارس الإسلامية أمام الأطفال غير المسلمين، ولكن حتى الآن فإن جميع الأطفال هم من المسلمين. وقد كان إنشاء المدارس الإسلامية فى السويد محط اهتمام كبير من قبل وسائل الإعلام فى السويد، ولكن هذا الاهتمام جاء على هيئة مناقشات داخل المجتمعات الإسلامية، كان السؤال الأهم هو: إذا ما كانت هذه المدارس سوف تساعد على انصهار الأطفال المسلمين فى المجتمع السويدى أم لا.

وإلى جانب الصورة القاتمة المتمثلة فى تفشى البطالة والدخول المتدنية، تُعد هذه المنطقة كذلك مركزًا للحركات الاجتماعية والثقافية بنكهة "إسلامية" ، إذ يُوجد عدد من الجمعيات المحلية تتبع السنة والشيعة، وتسعى إلى تطوير أنماط من الحياة الإسلامية وصيانة الهويات. وتركز الأنشطة الاجتماعية على الشباب؛ لكى تبعدهم عن الثقافة السويدية التى يُعدُّونها ضارة بثقافتهم، وتحول بينهم وبين تعاطى المخدرات، والإباحية الجنسية، وارتكاب الجرائم. وهناك أنشطة أخرى تركز على الرياضة، وتعليم النساء مبادئ الدين الإسلامى. وفى هذه المنطقة يلعب الشباب المسلم الموسيقى الإسلامية، وهى مزيج يمكن أن يشمل كل شيء من "الهيب هوب" إلى ترجمات "إسلامية" لأغنيات وضعها شعراء مشهورون سويديون فى القرن الثامن عشر. والغرض من هذه الأنشطة هو الحفاظ على سلطة القادة الدينيين على الشباب المسلم، وإدخال أفكار جديدة فى الإسلام، وأسلمة أفكار حول المساواة وحرية التفكير والعمل.

إن المسجد والمركز الإسلامى فى "مالمو" نموذجان على التجربة الإسلامية فى سائر أنحاء "السويد" ، فحالهما يعكس المواقف المتناقضة تجاه انصهار المسلمين، وتجاه أن تكون مسلمًا فى "السويد" ، إن الجيل الأكبر سنًّا من المهاجرين، وأغلب ممثلى المنظمات الإسلامية فى "السويد" ، ترى أن وجودها فى "السويد" دائم، ومن ثم تريد أن تنصهر على جميع المستويات فى المجتمع، ويرى المهاجرون واللاجئون الجدد إلى "السويد" أن وجودهم فى "السويد" مؤقت، ويميلون إلى أن يركزوا أكثر على وضعهم فى بلادهم الأصلية.

وضمن المساعى التى يقوم بها المسلمون لتحديد هويتهم الإسلامية فى "السويد" ، اهتمامهم المتزايد بالصوفية، فرأينا كيف أصبحت الطرق الصوفية فى السنوات القليلة الماضية، تظهر من خلال منظمات دينية يقوم عليها – جزئيًا – لاجئون من "كوسوفو" و"البوسنة". وأكثر الطرق الصوفية شيوعًا "الطريقة النقشبندية" ، وتضم أتباعًا من المهاجرين الأتراك والباكستانيين فى "النرويج" و"السويد" ، وهناك فرع إيرانى لطريقة "نعمة الله" الصوفية يُدار فى منزل أحد ضواحى "ستوكهولم" (١٨)

ويُعد هذا الاهتمام الجديد بالصوفية علامة على زيادة نشاط المسلمين فى المساجد، والمنظمات المحلية، وأن هؤلاء المسلمين الذين زاد نشاطهم، يؤمنون بفهم للإسلام يركز على الفرد من ناحية ترقية أخلاقه، وتمكينه من ممارسة شعائره الدينية، ويعكس كذلك جهود المسلمين لحل معضلة البحث عن إطار إسلامى، يقر به الجميع، فى بيئة غير إسلامية.

وقد بدأ المسلمون فى "الدنمرك" تنظيم أنفسهم منذ منتصف السبعينيات، فيما عدا الجمعية الأحمدية التى تأسست منذ الخمسينيات من القرن العشرين، يوجد اليوم عدد من المساجد الصغيرة، وعدد قليل من المراكز الإسلامية فى أنحاء البلاد، ويقع المركز الثقافى الإسلامى فى ضاحية لمدينة "كوبنهاجن"، وقد تم افتتاحه فى عام (١٩٧٦م)، وهو يخدم المسلمين العرب والباكستانيين فى الأساس، وكما هو الحال فى السويد، يصحب إنشاء المراكز الإسلامية فى "الدنمرك" بناء مساجد محلية صغيرة، ويهيمن على أغلب المنظمات والجمعيات الإسلامية القائمة فى "الدنمرك"، جماعة أو عدد قليل من الجماعات العرقية والدينية. ويختلف مستوى الاتصال بالوطن الأم؛ فهيئة الشؤون الدينية الإسلامية فى تركيا (ديانت Diyanet)، وحركة المعارضة التركية التى تُسمى "ملى غورش"، من الهيئات النشطة بين المسلمين الأتراك فى "الدنمرك"، ولكن المركز الإسلامى فى "كوبنهاجن" يركز على حياة المسلمين فى "الدنمرك"، وعلى الاستجابة لحاجاتهم الدينية؛ فهو يخدم مجتمع المسلمين، إذ ينشئ لهم مدرسة لتعليم القرآن الكريم على سبيل المثال، وفى المركز أنشطة كثيرة صُممت كى تخدم المجتمع "الدنمركى"، ويستقبل المركز عددًا كبيرًا من الزائرين من غير المسلمين. وقد بدأت أول مدرسة إسلامية فى "كوبنهاجن" فى عام (١٩٧٨م)، وفى منتصف التسعينيات كان هناك إحدى عشرة مدرسة إسلامية فى البلاد كلها، ويُعد الجدل المحتدم حول ضرورة إنشاء هذه المدارس أشبه بالجدل المحتدم فى "السويد"، وحول الموضوع نفسه.

وهناك منظمة أخرى نشطة فى مجال خدمة الطلاب المسلمين والأكاديميين؛ تسعى إلى تطوير الأفكار حول كيفية أن يعيش المسلم حياة إسلامية فى "الدنمرك"، ويحافظ على هويته الإسلامية فى بيئة غير إسلامية، وهناك منظمات تقوم على أساس عرقى تشمل

منظمة "منهاج القرآن" و"الحركة البريلوية" التى ينجذب إليها المسلمون الباكستانيون فى الأساس. ولهيئة "ديانت Diyanet" التركية صلات بجمعيات، على مستوى قومى، ومن خلال السفارة التركية التى تزودهم بالأئمة الذين تم تدريبهم وإعدادهم لغرض الوعظ، إما بصفة منتظمة وإما حين تأتى المناسبات كالأعياد الدينية، كذلك يمكن دعم المساجد والجمعيات من خلال الدعم الذى تقدمه المنظمات العالمية مثل: "رابطة العالم الإسلامي"، وقد نشطت الرابطة فى "الدنمرك" منذ عام (١٩٧٤م)، وهى تدير المسجد فى "فردريكسبرغ"، وآخر فى "هيسنغور"، وهى أيضًا تقدم الدعم المالى لعدد قليل من الأئمة، وتمول "رابطة العالم الإسلامى" المسجدين كليهما، وهما يجذبان إليهما المسلمين من ألبانيا ومن "يوغسلافيا" السابقة.

وفى "النرويج" تأسست أول جمعية إسلامية فى السبعينيات، ومع حلول عام (١٩٩٨م) وصل عدد الجمعيات الإسلامية المسجلة وغير المسجلة إلى ما يقرب من ثمانين جمعية، ومن هنا أنشئ المجلس الإسلامى النرويجى فى عام (١٩٩٢م)؛ من أجل تنسيق وتحسين العلاقات بين المنظمات الإسلامية المختلفة، وكذلك بين هذه المنظمات الإسلامية المختلفة والدولة، وقد تبع هذه المبادرة إنشاء "الجمعية الإسلامية للمعلومات"، ويبدو أن المنظمة أنشئت على غرار نظيرتها فى السويد؛ فهى مثلها يهيمن عليها العنصر النسائى من النرويجيات اللائى تحولن إلى الإسلام. لقد قامت التجمعات الإسلامية النرويجية على أسس عرقية وقومية، فأكبر جماعة إسلامية فى "النرويج" من الباكستانيين، يليهم البوسنيون، ثم الأتراك والمغاربة. وبسبب التفوق العددى للباكستانيين، تأثر الإسلام فى "النرويج" بالحركة "البرويلية" و"بالصوفية"، وينقسم "البرويليون" إلى عدد من المنظمات مثل: "منهاج القرآن" و"جماعة أهل السنة" و"الرسالة الإسلامية العالمية"، وأهم الطرق الصوفية الشائعة: "الطريقة الشستية" و"الطريقة النقشبندية" و"الطريقة القادرية". على أن الطرق الصوفية لا تقتصر فى اتصالاتها على المسلمين الباكستانيين، فهى على صلة بالمسلمين الأتراك، والمسلمين النازحين من شمال أفريقيا، ولا يخرج المسلمون الأتراك فى انتمائهم عن واحدة من الحركات الثلاث: "ديانت Diyanet" و"ملى غورش Milli Görüs" و"السليمانية Süleymanli". وينقسم المسلمون المغاربة إلى

عدد من الحركات، أهمها تلك الحركات التى تدعم الحكومة فى البلد الأصلى، وكذلك تلك الحركات التى تعارض الحكومة فى البلد الأصلى، وهناك حركة تجذب إليها المسلمين من مختلف الأعراق وهى "جماعة التبليغ" العابرة للقوميات.

ولا تتبع المجتمعات المسلمة فى "الدنمرك" أى تنظيم هرمى كما هو الحال فى "النرويج" و"السويد"، ولكن المنظمات الإسلامية، فى الأقطار الثلاثة جميعًا، تشترك فى عدد من السمات؛ فالمنظمات الإسلامية تنقسم عبر خطين واضحين لا ثالث لهما: فهى تهتم بالحياة فى الأقطار الأصلية لأعضائها، والحياة فى الدول الإسكندنافية كذلك. وبعض المنظمات تقوم على أسس عرقية، على حين تركز منظمات أخرى على هوية المسلمين المشتركة. وبعضها يركز على فهم إسلامى يستند إلى فهم للقانون؛ وبعضها أكثر ميلاً إلى العيش فى المشاعر الصوفية، على أن هناك منظمات مثل: "البريليوية"، تربط الخصوصية العرقية بفهم معين للإسلام.

الحوار مع المسلمين فى الدول الإسكندنافية :

انتقلت القضايا المتصلة بالهجرة والإسلام فى الدول الإسكندنافية إلى ساحة الجدل العام بدايةً من أوائل التسعينيات، وبصفة عامة نجد أن وسائل الإعلام والجمهور العادى لديه وجهة نظر سلبية – فى الغالب – عن الإسلام والمهاجرين المسلمين، ينبئنا الباحث "هوكان هفتفلت" الذى قد أنجز فى عام (١٩٩١م) دراسة ميدانية حول صورة الإسلام فى وسائل الإعلام، عن استطلاع سُئل فيه السويديون عن موقفهم تجاه الإسلام، وحسب هذا الاستطلاع وصلت الإجابات الإيجابية حول الإسلام إلى ٢٪ فقط من إجابات المشاركين فى الاستطلاع، ووصلت الإجابات السلبية حول الإسلام إلى ٦٥٪. ويبين البحث الذى أنجزه "هفتفلت" على برامج الأخبار السويدية الكبرى بين عامى (١٩٩١م) و (١٩٩٥م) أن ٤٥٪ تقريبًا من النشرات الإخبارية التى تتناول الإسلام، كانت تتحدث عن العنف، [١٩] وهنا يمكننا أن نسأل: هل ربط الإسلام بالعنف والإرهاب والحرب هو انعكاس لتعصب ما ضد الإسلام، أم أنه نتيجة لاتجاه عام فى نشرات الأخبار؟ ورغم ذلك فإن القارئ إذا

استثنى الصحف الصغيرة فإنه يقرأ حديثًا أكثر إيجابية عن الإسلام والمسلمين فى أغلب الصحف الكبيرة، رغم وجود أمثلة على تصوير الإسلام بأنه قوة سلبية، وبعض الأمثلة القوية على هذا الموقف نجدها فى المقالات التى ظهرت فى الجرائد الصادرة فى "برجن" فى "النرويج" فى السبعينيات من القرن العشرين، وفيما يتصل بالأحداث السياسية مثل الإطاحة بشاه إيران واحتلال السفارة الأمريكية فى طهران، نشرت صحفية "برغن تندي" (وهى صحيفة يومية محلية) رسمًا كاركاتوريًا يصور "آية الله الخميني" جلادًا يمسك بيديه سيفًا ملطخًا بالدماء فوق صورة لنسخة من القرآن الكريم تتدفق منها الدماء أيضًا، وقد غضب المسلمون فى المدينة من تناول الصحيفة للقرآن على ذلك النحو، ولكنهم لم يعترضوا على تصوير "آية الله الخوميني"، وتقدم المسلمون بدعوى قضائية رُفضت، وعلقت الصحيفة على هذا الرفض – وقد انتشت بالنصر – بأن المسلمين فى "النرويج" حلفاء "آية الله الخوميني"، وقارنوا بين شكواهم للشرطة وبين سلوك النازيين والفاشيين فى الثلاثينيات، حين شكوا الصحف التى نشرت الرسوم الكاركاتورية لـ: "هتلر" و"موسيليني" إلى القضاء، وبعد السبعينيات تغير الموقف، ولكن المراقب يستطيع أن يزعم أن هذا النمط من تصوير الإسلام – رغم أنه لا يشبه الأمس – لا يزال شائعًا فى وسائل الإعلام وفى مواقع أخرى (٢٠).

وكثيرًا ما تتصرف الجماعات السياسية بالطريقة العدائية نفسها؛ ففى عام (١٩٩٩م)، تأسس حزب يسمى نفسه: "الديموقراطية الجديدة" فى "السويد"، ولعب هذا الحزب دورًا فى تشكيل سياسات الحكومة حول موضوع الهجرة، والآن اختفى الحزب، ولكن وجهات نظره حول الإسلام، والتكلفة التى يدفعها دافع الضرائب السويدى بسبب الهجرة، والتهديد الذى يشكله المهاجرون للثقافة السويدية، كلها وجهات نظر منتشرة بين أبناء المجتمع السويدى. وخلاصة القول: يبدو أن وجهات النظر هذه لا تزال سائدة؛ فبينما تسعى الحكومة إلى تصوير وجود المهاجرين على أنهم قوة إيجابية فى المجتمع، فإن قطاعات كبيرة من الجمهور السويدى لا تؤمن بذلك، على أن الحق يقتضى ألا نضع جميع المهاجرين وجميع المسلمين فى سلة واحدة؛ فعلى سبيل المثال: بينما نرى صورة الإسلام والمسلمين سلبية فى أذهان البعض، فإن المهاجرين المسلمين من البوسنة يُحْسَن

بهم الظن، ويتم تصويرهم على أنهم من المهاجرين الطيبين، ويظهر بحثٌ استطلاعيٌ فى الفترة بين عامى (١٩٩٤م) و (١٩٩٥م)، مواقف الموظفين المدنيين الذين يتعاملون مع اللاجئين فى مدينة "مالمو"، كيف أصبحت التعميمات حول "البوسنيين" جزءًا من عملية ترتيب طبقى، متصلة بالجماعات المختلفة من اللاجئين، داخل الإدارة نفسها. وإذا تعاطف الجهاز البيروقراطى مع المهاجرين البوسنيين، فإنه لا يفعل ذلك مع الجماعات المهاجرة الأخرى، مثل: الإيرانيين والصوماليين، فأصبح البوسنيون يُضرب بهم المثل فى حسن الطالع (٢١).

ومن المعروف – أيضًا – أن رأى "الدنمركيين" فى المهاجرين المسلمين والمهاجرين الآخرين رأى سلبى، أو قل: أكثر سلبية منه فى "السويد"؛ فالحق أن الجدل حول الإسلام والمسلمين فى "السويد"، إذا ما قُورن بمثله فى "الدنمرك"، جدل هادئ رزين؛ ولدينا ما يدل على ذلك: فقد أُجرى استطلاع رأى فى سبتمبر (٢٠٠٠م)، حصل فيه حزب دنمركى سياسى واحد وهو (حزب الشعب "الدنمركي")، وهو حزب يعارض نزوح المهاجرين إلى "الدنمرك"، على ما يقرب من ١٥٪ من الأصوات، وقد ذهبت أغلب الأصوات بـ "نعم" إلى الحزب اليمينى المعروف بعدائه للمهاجرين، وربما يكون ذلك أحد الأسباب التى انتهت بوزير الداخلية "كارين جسبرسن" أن يقترح عزل اللاجئين المتهمين بجرائم سياسية فى جزيرة بعيدة عن "الدنمرك" نفسها، ويعتقد بعض المحللين السياسيين أن الجدل السياسى فيما يتصل بالاستفتاء على وحدة العملة الأوروبية الذى أُجرى فى أواخر سبتمبر من عام (٢٠٠٠م)، لم يحظ بتغطية لائقة بسبب الجدل العام بين المؤيدين والمعارضين للمهاجرين، والمؤيدين للمسلمين والإسلام فى "الدنمرك" والمعارضين لهذا الوجود (٢٢).

ومع كل هذا الجدل المحتدم، والمواقف السلبية تجاه الإسلام، لا تخلو الساحة من أحداث إيجابية، فهناك مشروعات عملت حكومات الدول الإسكندنافية على تنميتها وتطويرها، والهدف منها سد الفجوة بين الجماعات العرقية والدينية المختلفة فى المجتمع، وضمن هذه المشروعات التى كانت محل اهتمام كبير، ذلك المشروع السويدى الذى يسمونه: "أبناء إبراهيم"، والذى يركز على العمل فى المساحة المشتركة بين

الديانات الكبرى الثلاث: المسيحية والإسلام واليهودية، ويسعى إلى إرساء أسس التفاهم المتبادل بين المؤمنين فى هذه العقائد المختلفة، وقد بدأ المشروع أنشطته فى ضواحى "ستوكهولم" التى يقطنها المهاجرون بصفة خاصة. وهناك أمثلة أخرى على الحوار فى "الدنمرك" والنورويج، مثل: بناء مركز للدراسات الإسلامية المسيحية فى "الدنمرك"، وتصل الأنشطة التى تقوم بها المساجد الكبرى إلى قطاعات كبيرة من السكان، مما قد يعنى سعيًا لتقديم الإسلام للإسكندنافيين على صورته الإيجابية، وسد الفجوة بين المسلمين وغيرهم من أصحاب النِحَل الأخرى، وليس من اليسير أن نتنبأ بالوجهة التى سيتجه إليها الرأى العام فيما يتصل بالإسلام فى الدول الإسكندنافية، ولكن يبدو – فى الوقت الراهن – أن الرأى العام فى "الدنمرك" و"النرويج" و"السويد" منقسم بين صورة شائعة سيئة للإسلام من جهة، ورغبة حقيقية فى مساعدة أناس فى موقف الأزمة من جهة أخرى. ونعتقد أيضًا أن المواقف السلبية تجاه المسلمين والإسلام تعكس مشكلات اجتماعية تعانى منها الشعوب الإسكندنافية، أو ربما تعانى هذه الشعوب – بدورها – من مشكلات هوية فى عالم متغير، أكثر من كونها مشكلات نفسية متصلة برهاب الأجانب وما إلى ذلك.

نتـائـج:

تتم عملية دمج المسلمين فى الدول الإسكندنافية على مستويات مختلفة ومن خلال وسائل مختلفة؛ تتم لهذه العملية أربعة مستويات يُكمِل بعضها بعضًا:

١- الدمج العام للمسلمين: ويهدف إلى أن يصبح الإسلام والمسلمون جزءًا مقبولاً فى نسيج الحياة اليومية لهذه البلاد، ولكن المسلمين لم يندمجوا – حتى الآن – على هذا المستوى، فاستمرار وجود "الكوميونية" بين المسلمين، إلى جانب وجود العزل فى الإسكان وفى سوق العمل، إنما يشى بهذا الإخفاق. أضف إلى ذلك أن مفهومات وسائل الإعلام، ومفهومات الجمهور حول الإسلام لا تزال سلبية، على الرغم من أن هذه المفهومات أكثر شيوعًا بين أبناء الجيل الأقدم. فما الذى يجعل الاندماج عصيًا على التحقيق على هذا المستوى، إلا لحاجته إلى التعديل وإعادة النظر، لا من قبل المسلمين فقط، وإنما من قبل

الإسكندنافيين الأصليين كذلك؛ فالمسلمون مضطرون إلى أن يعيدوا تفسير الإسلام لكى يستجيب لمقتضيات العيش، على ما يعتقدون أنه الإسلام الصحيح فى مجتمع علمانى، يفصل الدين عن الدولة. والإسكندنافيون مضطرون أيضًا إلى أن يحدثوا تغييرات فى مفهوماتهم؛ كى يقبلوا المسلمين وإسلامهم بين ظهرانيهم، ونحن نشهد شيئًا من ذلك، فى التغييرات التى شهدتها القوانين السويدية، كى تمنع التمييز العرقى فى سوق العمل وفى مكان العمل كذلك، وعلى سبيل المثال: نلمس نزوع الدولة السويدية إلى قبول غطاء الرأس (الحجاب) بوصفه تعبيرًا عن معتقد شخصى، ومن ثم ميلها إلى منح المرأة المسلمة حقها القانونى فى ارتداء الحجاب فى مكان العمل.

٢- المستوى السياسى: والاندماج بين المسلمين فى هذا المستوى ضعيف؛ فعدد المسلمين النشطين فى الحياة السياسية الإسكندنافية على المستوى القومى، قليل، وعدد قليل من هؤلاء يمكن تصنيفهم على أنهم قادة فى العمل السياسى، أو يمثلون الإسلام والمسلمين. والممثل الوحيد للإسلام كما تصوره وسائل الإعلام كهل من أصول عربية ينتصر للإخوان المسلمين تارة، وللحركة السلفية تارة أخرى؛ فهو يتحدث عن الإسلام على أنه منهج شامل يصح تطبيقه على جميع شؤون الحياة الإنسانية، ويقول: إن هدفه هو العيش على تعاليم الإسلام فى كل حركة من حركاته فى الحياة، وهو يعمل فى منظمة إسلامية، ويسعى – بنشاط – إلى أن يعتضد بالدولة، أو بالمجلس المحلى؛ من أجل إقامة شعائر الإسلام كما يراه، وهو يمثل الإسلام من وجهة نظره، ويقدمها إلى غير المسلمين والسلطات الوطنية والمحلية على أنها "الإسلام" الحقيقى والموضوعى. ويسعى هذا الرجل – أيضًا – إلى إقناع إخوانه فى الدين بأن الإسلام الذى يؤمن به هو الإسلام الصحيح؛ فهو لا يرى ضرورة للانشغال بالحياة السياسية فى "السويد".

والمثال الآخر على تمثيل المسلمين نراه فى سيدة تحولت إلى الدين الإسلامى بعد أن كانت على دين غيره، إنها تختلف عن ذلك الرجل الدَّعى من عدة وجوه: أولها أنها تناقش وضع المرأة من وجهة نظر "نسوية" و "إسلامية"، وهى أكثر اهتمامًا بالحياة السياسية فى الدول الإسكندنافية. ولكن أغلب المسلمين الناشطين فى الحياة الحزبية فى الدول الإسكندنافية، والموجودين فى المشهد العام، من العلمانيين بصفة خاصة، وهاتان

الجماعتان – العلمانية والمتدينة – تختلفان فيما بينهما فى كثير من القضايا، أهمها: وضع المرأة، وقضية الحجاب.

٣- مستوى ممارسة الشعائر الدينية: ففى "السويد"– مثلاً – يهاجم المسلمون قانون حرية العبادة الصادر فى عام (١٩٥١م)؛ بسبب القيود المفروضة على الطريقة الإسلامية فى ذبح الحيوان.

٤- وأخيرًا المستوى الإيديولوجي: وفى هذا المستوى يُعد الوضع بالنسبة إلى المسلمين الإسكندنافيين وضعًا إيجابيًّا، واليوم يعبر أفراد المسلمين، وكذلك المنظمات، أكثر من أى وقت مضى، عن فكرة أنهم جزء من تنمية ما يسمونه: "الإسلام الأوروبى"، فهم يسعون إلى أن يظهروا بأنهم نأوا بأنفسهم عن المشكلات السياسية المحتدمة فى الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا، وأنهم راغبون وقادرون على تمثيل الإسلام الحقيقى وهم يعيشون فى أوروبا فى وقت ما.

خلاصة القول: أنه لا تزال هناك مساحة للتفاؤل على الأقل فى نطقة واحدة وهي: أن المناخ العام فى الدول الإسكندنافية خاصة، والدول الأوروبية بصفة عامة، يبدو أنه يتهيأ لولادة تفسيرات جديدة للإسلام؛ تفسيرات يجد المرء متعة فى متابعتها.على أن وضع الكثير من المسلمين فى الدول الإسكندنافية على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية،سيظل صعبًا، وستظل الفجوة بين المسلمين والسكان الأصليين قابلة للاتساع، كما أن الاختلافات يمكن أن تتسع داخل المجتمع المسلم نفسه أيضًا، ولن تتطور هذه التفسيرات الجديدة.

هوامش الفصل السادس

(١) لمزيد من المعلومات حول الإسلام والمسلمين في "الدنمرك" "والنورويج" انظر: المصدرين التاليين على شبكة الإنترنت:

www.sdu.dk/hum/timjensen/Rel/islam.html and www.olo.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html

(٢) انظر: "المساجد في السويد: دراسة في مجال إثنولوجيا الدين حول التعصب والعجز الإداري" (أوبسالا: الكنيسة السويدية، ١٩٩٥م)، ص: ١٤.

(٣) انظر: آك ساندر، "إلى أي مدى يكون تدين المسلمين السويديين؟" (جوتنبرج: مركز الدراسات الثقافية والهجرة الدولية، ١٩٩٣م)، ص: ٧٢.

(٤) انظر: الكتاب السنوي الذي تصدره سست، (٢٠٠٠م).

(٥) انظر: جوناس أوتربك، "التتار البلطيق – الجماعة الإسلامية الأولى في السويد في المواجهات الثقافية في شرق ووسط أوروبا" ("ستوكهولم": المجلس السويدي للتخطيط وتنسيق البحوث، ١٩٩٨م)، وانظر: إنجفار سفانبيرج، "دول شمال أوروبا" في كتاب: "الإسلام خارج العالم العربي" دافيد وسترلاند، وإنجفار سفانبرج (ريتشموند: مطبعة كورزون، ١٩٩٩م).

(٦) يورغن نيلسن، "المسلمون في أوروبا الغربية" الطبعة الثانية (إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، ١٩٩٥م)، ص: ٧٦.

(٧) محمد آري، ولينا سكرودر، وروجر فلهملسون، "البيض والسود وسوق العمل – تقرير ESO حول المدرسة والعمل وخلفية الهجرة" ("ستوكهولم" : وزارة المالية، خبراء المالية العامة (٢٠٠٠م).

(٨) جابري شمت، وفيبيكي جاكبسون (٢٠٠٠م)، "عشرون عامًا في "الدنمرك": دراسة في أوضاع وتجربة "الدنمركيين الجدد" ("كوبنهاجن": مركز دراسات البحوث الاجتماعية، (٢٠٠٠م)، ص: ٦٧.

(٩) انظر: روجر كوهين، "في شأن الدنمركيين" الجدد، الخلافات تولد الانقسامات" نيويورك تايمز ١٨٠ ديسمبر، (٢٠٠٠م).

(١٠) للحصول على نموذج من هذه الرسائل انظر: ليف ستبرج: "أسلمة العلم، أربعة مواقف إسلامية في تطوير الحداثة الإسلامية" ("ستوكهولم" : ألمكويست وويسكل، ١٩٩٦م).

(١١) سفانبرج، "دول شمال أوروبا" ص: ٢٨٧.

(١٢) من عام (١٩٨٦م) إلى عام (١٩٩٤م) كانت "سلام" تظهر شهريًا، ولكن منذ عام (١٩٩٥م) أصبحت جريدة نصف شهرية، وللحصول على تحليل لمحتويات "سلام" انظر جوناس أوتربك: "الإسلام في اللغة السويدية." جريدة "سلام" وعولمة الإسلام" ("ستوكهولم" : ألكويست ووسكل، (٢٠٠٠م).

(١٣) انظر: طارق رمضان: "لكي تصبح مسلمًا أوروبيًا" (ليستر: المؤسسة الإسلامية، ١٩٩٩م)، ص: ٢٤١.

(١٤) لمزيد من التفاصيل حول بوكاى ومواقفه من المسلمين فى أوروبا انظر: ستبرج: "أسلمة العلم" ص: ٢٢١ – ٢٦٧.

(١٥) انظر: جوناس أوتربك "الإسلام فى اللغة السويدية – مجلة "سلام" والعولمة". جامعة لوند، ملخص الرسالة على الموقع التالي: http://www.lub.lu.se/ cgi-bin/show-diss.pl?db=global&fname=hum-121.html.

(١٦) أول ترجمة كاملة لمعانى القرآن الكريم باللغة السويدية كانت من تحرير فردريك كروشستابل فى عام (١٨٤٣م)، وفيما بعد تُرجمت معانى القرآن مرة أخرى فى عام (١٩١٧م)، ترجمة ك.فى.زيترستين، أستاذ اللغات السامية فى جامعة أوبسالة.

(١٧) للمزيد من التفاصيل حول دور المساجد فى السويد انظر: بيا كارلسون، "الإسلام يبحث عن موطئ قدم – المساجد ووظفيتها" فى كتاب حرره : دافيد ويسترلاند، وإنجفار سفانبرج بعنوان: "إسلام أزرق وأصفر؟ المسلمون فى السويد" نورا: نايا دوكسا، ١٩٩٩م).

(١٨) انظر: سفانجبرج، "دول أوروبا الشمالية" ص: ٣٩٠، وانظر دافيد ويسترلاند، "الصوفية الأوروبية – العالميون والمتحولون" فى كتاب دافيد ويسترلاند، وإنجفار سفانبرج: "إسلام أزرق وأصفر؟" .

(١٩) انظر: حاقان هفيتفلت، "التهديد الإسلامي: حول صورة الإسلام فى وسائل الإعلام" فى كتاب: "أفكار سوداء فى وسائل إعلام بيضاء" تحرير (بيفا برون) ("ستوكهولم" : كارلسون، ١٩٩٨م).

(٢٠) انظر: ريتشارد جوهان ناتفيج: "الإسلام فى بيرغن: تطور المنظمات الإسلامية فى مدينة بيرغن" في: "الأديان فى مدينة بيرغن" تحرير ليزبث ميكالسون (بيرغن: إيد، (٢٠٠٠م).

(٢١) فريدريك ميجيل "إدارة المنظمات، حول استقبال اللاجئين البوسنيين فى مالمو" في: "الانصهار والبلاغة والسياسة والممارسة: حول اللاجئين البوسنيين فى دول أوروبا الشمالية" تحرير بيريت بيرجاند كارلورك (كوبنمن: مجلس وزراء بلاد الشمال، ١٩٩٩م).

(٢٢) انظر جريدة "سايدفنسكا داجبلاديت"، ١٨ سبتمبر (٢٠٠٠م).

الفصل السابع

الإسلام فى النمسا

سابين كرويسن برونر

تقديم:

يُعد المجتمع المسلم فى النمسا من أكبر المجتمعات الدينية وأهمها هناك فى الوقت الحاضر؛ فمع بلوغ معتنقى الإسلام ٣٠٠،٠٠٠ مسلم، بات الإسلام يحتل المرتبة الثالثة بعد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنيسة البروتستانتية من حيث عدد معتنقيه [١]، وهناك ملمحان يميزان الإسلام فى النمسا عنه فى الدول الأوروبية الأخرى، من حيث الماضى والحاضر كليهما، أولهما: الاعتراف القانونى بالإسلام، الذى منحته دولة النمسا عام (١٨٧٤م)، وعلى أساسه تم الاعتراف رسميًا بالصفة القانونية للمجتمع الإسلامى فى النمسا عام (١٩٧٩م)[٢]، وثانيهما: أن طبيعة الإسلام فى النمسا قد شكلتها المواجهة التاريخية بين الإمبراطورية النمساوية المجرية وبين العالم الإسلامى المجاور؛ والصور التى خلقتها هذه المواجهة.

وقد لعب نمط الهجرة، من تركيا، وما كان يُعرف سابقًا بـ: "يوغسلافيا"، دورًا فى هذه العملية؛ فقد أسهم هؤلاء المسلمون فى تشكيل الطبيعة التعددية، والبنى المعقدة للإسلام فى النمسا، كما شكلوا تهديدًا خطيرًا لنمط الحياة المستقر فى هذه البلاد. ونستطيع القول: إنهم أسهموا فى إعادة تشكيل الحياة النمساوية بشكل بناء [٣] ، والسؤال الذى يستشرف المستقبل هو: إلى أى مدى، وعلى أى نحوٍ سيلعب المسلمون دورًا فى تنمية "إسلامٍ أوروبي"؟ .

الإسلام فى النمسا .. لمحة تاريخية:

أصبح للمسلمين مكانٌ فى الإمبراطورية النمساوية المجرية، منذ اجتياح الجيوش التركية العثمانية لوسط أوروبا، فى أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ففى الفترة التى أعقبت عام (١٧٣٠م)، تأسس مجتمع يتألف من التجار المسلمين فى "فيينا"، وساعد على ذلك فترة التسامح والتنوير، فى أثناء حكم الإمبراطور "جوزيف الثاني"، بعد إعلانه مرسوم التسامح فى عام (١٧٨١م)، بعدها استقر السفير التركى فى "فيينا" "، وأصبح لسفارة الإمبراطورية العثمانية مسجدٌ وإمامٌ، وأضحى الشعرُ والفلسفةُ الشرقية شائعين بين أبناء النخبة المثقفة فى النمسا. وقيل: إن الجماعات الصوفية الإسلامية كانت حاضرة كذلك [٤] .وقد كان لفترات الصراع بين النمسا وتركيا العثمانية أثرها أيضًا[٥]، فنقرأ فى مخطوط صغير، يخلد ذكرى الحصارين اللذين ضربهما العثمانيون حول "فيينا": الأول فى عام (١٥٢٩م)، والثانى فى عام (١٦٨٣م)، تلك العبارة التى تقول: "لم نترك — نحن والأتراك — مشكلة إلا وعالجناها فى هذا الموقف"[٦]. وقبل ظهور الأحياء التى يقطنها المسلمون فى أوروبا بزمن طويل، كان الكاتب النمساوى المشهور "جوهانز ن. نسترِوى (١٨٠١م– ١٨٦٢م) قد تخيل هذه الأحياء الإسلامية فى النمسا، وعبر عن ذلك بقوله: "إن الشرق سيبدأ فى الحى الثالث فى "فيينا"، واليوم أصبح هذا الحى الثالث فى "فيينا" — كما تنبأ جوهانز – موطنًا للنازحين من تركيا و"يوغسلافيا" السابقة.

لقد ضمن القانون الأساس لحقوق المواطنين العامة الصادر فى عام (١٨٦٧م)، حرية العقيدة وحرية الضمير، واستقلال جميع الكنائس والتجمعات الدينية التى اعترفت بها الدولة، فيما يتصل بـ: "حياتها الداخلية"، مثل: طقوس العبادة، والتعليم الدينى، والأصول العقدية، وقد عرّف القانون الأول بالاعتراف الصادر فى ٢٠ مايو من (١٨٧٤م) الكنائس والتجمعات الدينية التى يقرها القانون، بأنها هيئات عامة شائعة لها امتيازات خاصة مثل: الحق فى ممارسة طقوس العبادة علنًا، والاستقلال فيما يتصل بجميع شؤونها الداخلية، وحماية ممتلكاتها الدينية الخاصة بالجماعة. وكان على الكنائس والجماعات الدينية التى أقر بها القانون أن تفيد من قانون التعليم الدينى فى المدارس (القانون الأول صدر فى عام ١٨٦٨م)، وقانون المدارس الخاصة، وأن تتقدم للحصول على الدعم المالى من الدولة.

ومنذ ذلك الحين أصبح الاعتراف القانونى يُمنح على أساس قانون الاعتراف العام الصادر فى عام (١٨٧٤م)، وعلى أساس القوانين المنظمة للاعتراف بجماعة دينية معينة[٧] .وقد حصل الإسلام على الاعتراف القانونى من الدولة النمساوية فى عام (١٨٧٤م)، وفى عام (١٨٧٨م)، قامت النمسا رسميًا بضم منطقتى "البوسنة" و"الهرسك" التركيتين، مما أسفر عن انضمام ما يقرب من مليون مسلم إلى الحكم النمساوى. وقد خلّفت المواجهة مع البوسنيين صورة تتسم بالتنوع حول الإسلام فى النمسا[٨] .تم الاعتراف العام بالإسلام على المذهب الحنفى حسب القانون الصادر فى الخامس عشر من يوليو من عام (١٩١٢م)، وكان هذا القانون أساسيًا فى حياة المسلمين بعد ذلك حين سعوا إلى الحصول على الاعتراف الرسمى بالإسلام من قِبَل المجتمع الدينى الإسلامى فى النمسا (IRCA)، بوصفه هيئة اجتماعية عامة يقرها القانون، لقد حصل المسلمون هذه الصفة فى عام (١٩٧٩م)، وفى أثناء الجمهورية النمساوية الأولى من عام (١٩١٨م) وحتى عام (١٩٣٩م)، انضوى المسلمون تحت لواء منظمة تُسمى: "اتحاد الثقافة الإسلامية"، وتفككت هذه المنظمة على أيدى النازيين فى عام (١٩٣٩م)، وفى أثناء الحرب العالمية الثانية، وفترة هيمنة النظام النازى فى النمسا، أُنشئ "المجتمع الإسلامى فى "فيينا"، وأُجهض أيضًا هذا "المجتمع الإسلامي"؛ بسبب مواقف بعض أعضائه التى كانت تنتصر للنازية، وشهد العام التالى تأسيس "منظمة مسلمى النمسا" (١٩٥١م)، وكذلك تأسيس مكتب "المنظمة الإنسانية الدولية"، التى تُسمى أيضًا: "جماعة الإسلام" بين عامى (١٩٥٨م) و(١٩٦٢م).

وفى عام (١٩٦٤م)، تأسست جمعية "الخدمة الاجتماعية الإسلامية" بجهود مواطنين نمساويين ذوى أصول بوسنية [٩].وكانت أهدافها الرئيسة توفير بنية تحتية كافية (مصلى ومكتبة) لمسلمى النمسا، وتقديم المساعدة الاجتماعية للاجئين المسلمين من أوروبا الغربية، وفى عام (١٩٧٩م)، تم افتتاح أول مسجد (المركز الإسلامى فى "فيينا") بجوار مقر الأمم المتحدة فى "فيينا"، ولكن الكثير من المسلمين ظلوا بعيدًا عنه؛ بسبب موقع المسجد وارتباطاته بالمملكة العربية السعودية [١٠]، ولذلك أقامت جمعية "الخدمة الاجتماعية الإسلامية" مسجدا ثانيًا عام (١٩٨١م)، [١١] وكان لهذه الجمعية ومؤسسيها رؤية شاملة عن الإسلام، وكانوا يرون أنفسهم منخرطين فى تأسيس التقاليد والأعراف

المرتبطة بالإسلام من قديم الزمن فى النمسا ودول البلقان، وقد أصدرت الجمعية مجلة "الصراط المستقيم" (De Gerade Weg) بلغات متعددة (الألمانية والبوسنية والتركية)، وسعت بنشاط إلى انتزاع الاعتراف الرسمى بالإسلام كمجتمع دينى لا يقل عن الكنيسة الكاثوليكية، وفى (١٩٧١م)، تعاونت جمعية الخدمة الاجتماعية الإسلامية، واتحاد الطلاب المسلمين، والمؤسسة الاجتماعية للعمال الأتراك فى "فيينا" والمناطق المحيطة، ومؤسسة الطلاب المسلمين الأوروبية، التماسًا للاعتراف القانونى بالإسلام، وفى مايو (١٩٧٩م)، تم الاعتراف بالإسلام قانونيًا كمجتمع دينى له دستوره الخاص، ومنظومته المؤسسية، ومن ثم: تأسس المجتمع الدينى الإسلامى فى النمسا رسميًا، ومقره "فيينا"[١٢]، كما تأسست أربعة مجتمعات إسلامية أخرى فى النمسا [١٣].

وقامت جمعية الخدمة الاجتماعية الإسلامية بطلب مشورة جامعة الأزهر فى القاهرة، والإدارة التركية للشؤون الدينية (ديانت)، والمجلس الأعلى للمجتمع الإسلامى فى "يوغسلافيا" السابقة؛ بغية استيضاح عدد من القضايا المتعلقة بالشريعة الإسلامية، وطلبت مشورة الإدارة التركية للشؤون الدينية كذلك، حول موضوع تعدد المذاهب الإسلامية، فجاء رد الإدارة بأن جميع مذاهب الشريعة الإسلامية تمثل الإسلام ككل، ولذا آل اعتراف النمسا قديمًا بالمذهب الحنفى رسميًا إلى الاعتراف بالإسلام ومذاهبه كلها، وعليه: أيقنت الإدارة بأن حقوق المسلمين ستُحفظ بلا ريب، حتى لو اتخذ المذهب الحنفى مرجعية أولى وأخيرة [١٤].

وطالبت "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامي" بأن تعبر عن مصالح المسلمين فى النمسا، وأن تعمل على تنمية العلاقات بين المجتمع الإسلامى ودولة النمسا وتوثيقها، وتُعد "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى" مؤسسةً ذات أهمية بالغة لمسلمى النمسا، وممثلاً شرعيًا للمجتمع الإسلامى، يمكن من خلالها لدولة النمسا، والمؤسسات السياسية والاجتماعية فيها، أن تتعامل فى القضايا المختلفة، بدءًا من حوار الأديان وانتهاءً إلى قضية اندماج المسلمين فى الدولة النمساوية. ويحدد دستور "مؤسسة المجتمع الدينى

الإسلامي"مهامها الواسعة بوضوح فى نشر الإسلام، والاهتمام بتوعية المسلمين وتعليمهم، وتعزيز الجوانب الإنسانية للإسلام، وتنظيم المحاضرات الدينية، ونشر وتوزيع المجلات والأدبيات الإسلامية، وإقامة المساجد المحافظة، والمدارس الدينية، والبنى التحتية الثقافية والدينية الأخرى، وتوفير الخدمات الدينية عامّها وخاصّها، وتقديم خدمة الدفن ومراسمه، وتدريب معلمى المسلمين من الذكور والإناث، وتقديم أى نشاطات أخرى يمكن أن تعرض معلومات عن الإسلام [١٥] .

ومن المسؤوليات الكبيرة المنوطة بهذه المؤسسة: تنظيم تعليم الدين الإسلامى فى مدارس الحكومة، الذى تم إدخاله فى عام (١٩٨٢م)، عبر استخراج شهادات للمعلمين المؤهلين [١٦] ، وتعيين أئمة المساجد، وتنمية قدراتهم، ويوجد سبعون إمامًا فى "فيينا" وأحيائها المحيطة، يخدمون فى المسجدين الكبيرين، وفى أكثر من خمسين مصلًى صغيرًا أو زاوية.

ومنذ عام (١٩٧٩م)، تناوب على رئاسة المؤسسة اثنان، هما الدكتور "أحمد عبدالرحيم ساي" من عام (١٩٧٩م) إلى عام (١٩٩٨م)، والدكتور "أنس شاقفي" لتأسيس رئاسة هرمية للشؤون الإدارية والدينية بعد قبول أعضائها لذلك، وتضم "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى" ثلاث هيئات تنظيمية: مجلس الشورى (الهيئة التشريعية للمؤسسة)؛ والمجلس الأعلى (الهيئة التنفيذية)؛ والمفتى (الإمام الأول). وللمجلس الأعلى لجنةٌ استشارية تعقد الاجتماعات العامة للمنظمات الإسلامية الكبيرة بالنمسا، والهيئات الممثلة لكل من المجتمعات الدينية الإسلامية المحلية، وهى "مجلس المجتمع" و"اللجنة التنفيذية للمجتمع" و"الإمام".

لمحة عرقية وطائفية:

يتنوع المجتمع الإسلامى بالنمسا عرقيًا، وينقسم إلى صفوف طائفية متنوعة (انظر جدول ٧-١)، فطبقًا لبعض التقديرات، تتراوح نسبة المسلمين من أصحاب المذهب السُّنى من ٨٥ ٪ إلى ٩٠ ٪ من مسلمى النمسا، فيما تبلغ نسبة الشيعة من

١٠ ٪ إلى ١٥ ٪، وهناك العلويون (الفيلاليون)Alevites (*) الذين يتراوح عددهم فى "فيينا" فقط من ١٠٠٠ إلى ٢٥,٠٠٠ نسمة، [١٧] وينتمى الإيرانيون فى المجتمع الإسلامى النمساوى إلى الفرقة الاثنى عشرية الشيعية (**).

لمحة اجتماعية واقتصادية:

من الصعب الحصول على صورة دقيقة المعالم للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين فى النمسا؛ فالبيانات المتاحة فى التعداد السكانى القومى تستند إلى إحصاءات عام (١٩٩١م)، وهى إحصاءات لا تعبر - بالطبع - عن الظروف الراهنة؛ ولذا يحتاج الوقوف على أحوال المسلمين فى "فيينا" إلى مزيد من البحث [١٨]، ويقضى قانون العمل بالنسبة للمهاجرين بمنح ثلاثة أنواع مختلفة من تصاريح العمل، والنوع الثالث

(*) العلويون: فرقة دينية يؤمن أصحابها بثلاثية مكونة من على وفاطمة وسلمان، وهى منشقة عن الإثنا عشرية، وتنتشر فى سوريا وتركيا بوجه خاص. ويمارس العلويون الطقوس الدينية مثل الصلاة ليس فى المسجد كما تفعل عامة الأمة الإسلامية، بل فى بيوتهم مع اصطحاب الموسيقى والرقص اعتقادًا منهم بأن ذلك يمثل تخلص الإنسان من نفسه، والاندماج مع الخالق. وهم يرون ألا نفرق بين الرجل والمرأة، ومن ثم، يمكن أن يتراص الرجال بجوار النساء فى الصلاة حذو النعل بالنعل، ويستخدم علويو تركيا، وبخاصة فى منطقة الأناضول والبلقان، اللغتين الكردية والتركية فى أداء الطقوس الدينية والصلاة بدلاً عن العربية. (المترجم مع مشاركة المراجع).

(**) الشيعة الاثنا عشرية The Twelver Branch of Shi'ism: أكبر طوائف الشيعة عمومًا، وهم الشيعة الذين ينقلون الإمامة بعد جعفر الصادق الإمام السادس إلى ابنه موسى الكاظم، ويؤمنون من بعد موسى الكاظم بخمسة أئمة آخرهم الإمام الثانى عشر، محمد بن الحسن العسكرى، الذى يعتقدون أنه هو المهدى المنتظر، ولهذا السبب يُطلق عليهم اسم الإثناعشرية: لأنهم يؤمنون بإثنى عشر إمامًا، ومن أسمائهم أيضًا (الإمامية) أيضًا: لأنهم اعتبروا مبحث الإمامة من أصول الدين، وأيضًا، يُطلق عليهم (الجعفرية)، وفقههم هو الفقه الجعفرى: نسبة إلى جعفر الصادق الإمام السادس. ويؤمن الشيعة الاثناعشريون أن الإمام محمد بن الحسن العسكرى الإمام الثانى عشر غاب عن العالم وعن الأنظار حتى يأذن الله له بالظهور ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا، ويؤمنون أنه حىٌ يرزق، إلا أنه مخفى عن الأنظار، وكان لا يحظى بلقائه إلا الواصلون والأتقياء، وفى فترة الغيبة الصغرى ثم ينقطع هذا الاتصال فى عهود الغيبة الكبرى، وفيها يقوم العلماء المجتهدون، أو المرجعيات الشيعية، بقيادة الشيعة، وهم نواب الإمام ويرجع إليهم الناس فى شؤونهم الدينية والفقهية (والسياسية على رأى البعض) (المترجم)، من يؤمنون منهم بـ "ولاية الفقيه" التى أعلنها الخمينى وقررها دستور الثورة الإسلامية التى أقامت ضد الشاه عام ١٩٧٩م. وهم مع الشيعة الزيدية والشيعة الإسماعيلية، الطوائف المعترف بها الآن. (المراجع).

يتصل بالمدة التى ينبغى أن يقضيها العامل فى النمسا، والتى لا تقل عن خمس سنوات، وقد حصل – فى الوقت الراهن – نحو ٩٠٪ من المهاجرين القادمين من "يوغسلافيا" السابقة وتركيا، على تصاريح العمل من الفئة الثالثة، وهى التى توفر أكبر قدر من المرونة للانخراط فى سوق العمل، ولكن مواطنى البوسنة لا يتمتعون بهذا الوضع خلا نحو٤٣٪ منهم، وهذا راجعٌ إلى هجرتهم المتأخرة نسبيًا، وفى عام (١٩٩٩م). ظلت الغالبية العظمى من المواطنين الأجانب بنسبة: ٧٢,٦٪ من الحرفيين، ولم يدخل سلك العمل الوظيفى سوى نسبة: ٢٧,٤٪ منهم. وتعمل الغالبية العظمى من هؤلاء الحرفيين فى المطاعم والفنادق والتعمير والخدمات الأخرى. وينخفض دخلهم بنسبة ١٥٪ على الأقل عن متوسط دخل النمساويين فى الوظائف المماثلة، وبالنسبة للبطالة، فإن المبدأ العام القاضى بأن الذى يُفصل أولاً، هو الآخر فى الترتيب من حيث التوظيف فى مهن أخرى (first hired–last fired)، ينطبق على الوضع فى النمسا، أو على الأقل فى "فيينا": ففى عام (١٩٩٩)، أوضحت المؤشرات وجود ٦٨،٣٨٥ شخصًا عاطلاً، والوضع فى قطاع الإسكان يُرثى له كذلك، لاسيما إن كانت البيانات أكثر تحديدًا؛ حيث يعيش ٨٥٪ من مواطنى "يوغسلافيا" السابقة، و ٨٨٪ من مواطنى تركيا فى منازل مبنية قبل عام (١٩١٨م)، وهى مبانٍ تهالكت وانتهى عمرها الافتراضى، ولا يعيش سوى ١٪ من هؤلاء المهاجرين فى بيوت شُيدت بعد عام (١٩٨٠م)، كما أن ١٤٪ فقط من مواطنى "يوغسلافيا" السابقة و ١١٪ من مواطنى تركيا يعيشون بمنازل كاملة المرافق، وتوضح هذه الإحصائيات أن الوضع الاجتماعى والاقتصادى العام للأجانب بمن فيهم معظم السكان المسلمين متدنٍ للغاية، ومع ذلك، فهناك بينهم أكاديميون ذوو تعليم جيد، وأطباء، ومتخصصون آخرون من دول عربية شتى لهم دخولهم الخاصة، ومستقرون فى "فيينا"، ويستمتعون بظروف اجتماعية واقتصادية أفضل.

جدول ٧-١

لمحة عرقية عن مسلمى "النمسا و"فيينا"

دولة المنشأ	العدد فى "فيينا" [١]	العدد فى النمسا[٢]
تركيا	٤٣,٩٥٠	١٣٤,٢١٠
البوسنة والهرسك	٢٠,٨١٥	٦٠,٠٠٠ – ٨٠,٠٠٠
ألبان كوسوفا	بيانات لا تنطبق[٣]	٣٠,٠٠٠
مصر	٤,٦٩٦	٦,٠٠٠ – ٥,٠٠٠
إيران	٦,٩٧٦	٨,٠٠٠ – ٧,٠٠٠
العراق	١,١٢٣	بيانات لا تنطبق[٤]
لبنان	٣٧٦	
ليبيا	٥٣٣	
المغرب	٢٢٠	
باكستان	١,٢٤١	
تونس	٩٢٥	
سوريا	٥٤٥	

١. البيانات الإحصائية الخاصة بفينا مأخوذة فى ٣١ ديسمبر، ٢٠٠٠م، عن الهيئة الإحصائية للمجالس المحلية فى "فيينا".

٢. البيانات الإحصائية الخاصة بالنمسا مأخوذة فى ١ يناير، ٢٠٠١ م عن المكتب الإحصائى النمساوى، وهى دقيقة فى حالة الإحصاءات التركية، على حين هى تقريبية مع بقية الجنسيات.

٣. غير مسجلين كألبان "كوسوفو". هذه الأرقام تقريبية كما تقدرها وزارة الداخلية النمساوية.

٤. التدقيق الرقمى هنا غير ممكن، على حين الإحصاءات الإجمالية فى النمسا تتباين على نحو طفيف فى "فيينا" ؛ لأن الغالبية العظمى تعيش فى "فيينا" . والفارق بين العدد الإجمالى للمسلمين فى النمسا وهو ٣٠٠٠٠٠ أو يزيدون، والأرقام المعطاة هنا يُفسر بعدد المسلمين الذين حصلوا على الجنسية والمواطنة النمساوية أو من اعتنقوا الإسلام من أهل النمسا.

آليات التفاعل الداخلى بين المسلمين بعضهم بعضًا فى النمسا :

تتمايز المجتمعات المسلمة فى "النمسا" – بالأساس – حسب أصولها القومية (أو العرقية)؛ فإطارها المرجعى فيما يتصل ببناء الهوية وإعادة بنائها، وفيما يتصل بعلاقاتها بالمنظمات الأخرى، وفى تشكيل السياسات، يعود فى المقام الأول إلى الأقطار الأصلية التى نزحت منها هذه المجتمعات. وليس إلى الإسلام أو المجتمعات المسلمة نفسها، فإن أية إحصاءات تجرى حسب الجنسية أو العرق لا تعكس انتماءً فعليًّا للإسلام، ولا تدل على مستوى ما من المواظبة على إقامة الشعائر الدينية. علينا – إذن – أن ننظر إلى تفاعل المجتمعات المسلمة فيما بينها، وطرائق هذه المجتمعات ووسائلها التى تستخدمها للتواصل مع مؤسسات المجتمع النمساوى، فى إطار ما يحدده الخطاب الذى تنتجه أقطارهم الأصلية، وبنياتها المؤسسية، وسياساتها التى تتبعها، إلى جانب الفكر السياسى الإسلامى، وسياسات الأقليات، والسياسات التى تتبعها الدولة المضيفة. وهذا يعنى أن هناك وجوهًا كثيرة للإسلام، لا فى المجتمع النمساى فقط، ولكن فى داخل المجتمع المسلم نفسه أيضًا [١٩].وعامل آخر يسهم فى تشكيل طبيعة التفاعل بين المجتمعات المسلمة المختلفة، وسياسات اندماجهم، وانخراطهم فى النظام النمساوى السياسى، وهذا العامل يتعلق بأنماطهم وقدراتهم التنظيمية. وقد تعرضت سياسات المجتمعات المسلمة، ومؤسساتها، وأنشطتها، لعملية تحديث «وب [٢٠] ؛ كان الغرض منها أن يتمكن المسلمون فى الشتات من الحياة فى ظل الإسلام بطريقة أكثر وضوحًا، وأكثر نشاطًا، بل وأكثر تمكنًا من اتباع تعاليمه مما كانوا عليه فى أقطارهم الأصلية.

وتميل أهم المنظمات الإسلامية نحو تأسيس "مجتمعات موازية" لمجتمعات النمسا [٢١] ؛ فهم يبذلون جهد طاقتهم لتعزيز مجتمعاتهم بمنظمات إسلامية، وجماعات مصالح (خاصة: من أجل النساء والشباب)، ومؤسسات تجارية، ونوادى كرة قدم، ومنشآت ثقافية، ومدارس خاصة، ودور رياض أطفال، ومراكز أبحاث تحاكى مثيلاتها فى المجتمعات المضيفة. ومن أهداف هذه الجهود ضمان وجود حراك اجتماعى نحو الأفضل.

ورغم أن إدارة "مؤسسة المجتمعات الدينية الإسلامية" (Irca)، تشارك فيها جميع المنظمات الإسلامية، فلا يُنظر إليها على أنها الممثل الوحيد للإسلام فى النمسا؛ إذ إن معظم المنظمات المسلمة بالنمسا لها "مراكزها الرئيسة" التى لا تنتمى فقط لمنبت رؤوسهم (تركيا)؛ بل كذلك للدول الأخرى وبالاتحاد الأوروبى (مثل ألمانيا)، وقد تطورت شبكات التواصل الاجتماعى والسياسى بين المسلمين وتركيا، على نحو يشبه تطورها فى ألمانيا [٢٢].

غير أن تواصُل بعض المجتمعات مع سلطات بلادهم الأصلية محدود للغاية؛ فعلى سبيل المثال: معظم المواطنين الإيرانيين، أو المواطنين النمساويين من أصل إيرانى، لاجئون إما بسبب اضطهاد الشاه، أو بسبب النظام الإسلامى، وليس لهم نشاط سياسى أو دينى كبير، ومعظمهم لا يتواصل مع المجتمعات الإسلامية الأخرى، والاستثناء الوحيد محدود للغاية، متمثلاً فى مجموعة أكثر تنظيمًا تتعاون عن كَثَبٍ مع الممثلين الرسميين لجمهورية إيران الإسلامية بالنمسا [٢٣].

ولا يزال أكبر مجتمعٍ إسلامى بالنمسا يتكون من المسلمين من أهل السنة، ثم يليهم العلويون Alevites ، ثم المسلمونِ الأتراك ذوو الأصول الكردية، وتفاعلهم من حيث الحوار، وبناء التحالف مع المنظمات الأخرى،قد حدّدته سياسة وطنهم الأصلى من جانب، ومحاولاتهم لبناء هوية جديدة، وتفعيل هوياتهم التعددية فى النمسا، وإكسابها صفة المؤسسية من جانبٍ آخر[٢٤].

ويُقدَّر عدد السكان الأكراد بالنمسا بنحو ٢٠,٠٠٠ إلى ٤٠,٠٠٠ نسمة، ولا يزال أغلبهم مواطنين أتراكًا [٢٥]؛ فقد نشأ شتات الأكراد من جراء الظاهرة العامة لنزوح العمالة من تركيا منذ الستينيات، وتعرض الأكراد للاضطهاد والنفى من تركيا [٢٦]. فالحركة الكردية فى تركيا لا تسير على خط واحد، فـ "حزب العمال الكردستاني" (PKK) اليسارى يعارضه جناح اليمين فى حزب "القوميين الأكراد"، ويعارضه "حزب الله الإسلامي" [٢٧] .غير أنه بالنسبة لحزب العمال الكردستانى اليسارى، الذى يتمتع بأكبر قوة اجتماعية وسياسية، وأكبر عدد من المؤيدين فى أوروبا الغربية، لم يظهر الإسلام لا فى إيديولوجيته المتصلة

بالمقاومة، ولا فى منظوره السياسى المنطلق من الرغبة فى الاستقلال عن حدود تركيا، والرغبة فى الاستقلال الثقافى داخل الحدول التركية (٢٨) .وتُعَدُّ المجموعة الدينية الكردية الرئيسة مؤسسة صغيرة جدًّا اسمها اتحاد العلويين الكردستانيين (٢٩) ، وهذه المنظمة تحتاط كثيرًا عند تعاملها مع المنظمات العلوية الأخرى من تركيا. وأما النقد الأساسى الذى تواجهه المنظمات العلوية الأخرى، فهو ترددها فى تأكيد هوية قومية (كالكردية مثلاً)؛ فهم يتهمون العلويين الآخرين بالتعاون مع "الحكومة" (٣٠) .عبر حصر الهوية فى عوامل دينية وثقافية.

وتُعَدُّ "منظمة اتحادات العلويين فى النمسا" أكبر منظمات العلويين التركية التى تأسست عام (١٩٩١م). ووفقًا لتقديرات هذه المنظمة، يُوجد من ١٠,٠٠٠ إلى ١٧,٠٠٠ علوى فى "فيينا". ويُقال إن عددًا يتراوح من ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ علوى يتواصلون مع المنظمة. وحتى عام (١٩٩٥م)، كان اسم المنظمة "رابطة أعضاء المنظمات العلوية البكتاشية" (٣١)، وتعمل المنظمة جاهدةً على "توفير وطن اجتماعى للعلويين فى "فيينا"، ورعاية اهتماماتهم ومصالحهم (٣٢) ، وتسعى كذلك إلى الحفاظ على الهوية الثقافية، والقيم الدينية والثقافية للعلويين فى النمسا وتنميتها (٣٣). وقد لاحظ ممثل منظمة اتحادات العلويين بتركيا تحسنًا فى العلاقات بينهم وبين مسلمى السُنة فى "فيينا"، ورغم أنه يُزعم أن الأكراد من زوار المنظمة، يميلون إلى إبعاد أنفسهم عن "القوميين الأكراد"؛ لأن "المذهب العلوى الإسلامى مرتبط بالقومية"، ومن ثم، يسهُل على منظمة اتحادات العلويين التركية التواصل مع السُنيين الأتراك، أو مع المنظمات اليسارية التركية على نحو أقوى من تواصلها مع القوميين الأكراد (٣٤).

ويشكل المسلمون النازحون من أقطار عربية أقليةً داخل المجتمع المسلم فى النمسا، أضف إلى ذلك أن تنوع الأقطار الأصلية التى نزحوا منها تجعلنا نحتاط حين نتحدث عن "المسلمين العرب". يُوجد عدد ما من المنظمات الثقافية، أو المنظمات النمساوية العربية مثل: "الجمعية النمساوية المصرية"، "والجمعية النمساوية العربية"، وهى منظمات لا تتخذ من الدين مرجعيتها فى كثير من شؤونها؛ فهم إما معنيون بتطوير العلاقات الدبلوماسية، أو أى ضرب من التعاون بين النمسا وأقطارهم الأصلية، أو معنيون بتنوير المجتمع النمساوى بالعالم العربى.

غير أن العرب المسلمين يتبوؤن مناصب مهمة داخل "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامي" IRCA"، فقد افتتحوا لهم أول "أكاديمية إسلامية للتربية الدينية" فى "فيينا"، التى استهلت عملها من (١٩٩٨م) إلى (١٩٩٩م)، وتخطط للنهوض ببرنامج التربية الإسلامية بالنمسا، وتستهدف كذلك تعليم الدين الإسلامى للمسلمين النمساويين، أو الجيل الثانى والثالث من مهاجرى المسلمين، وتمكينهم من النهوض بالوظائف التى نص عليها قانون "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى". ومن هذه الوظائف العمل الدعوى، وإمامة المسلمين، والعمل بالتدريس الدينى وغيرها، وكان أول رئيس لمؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى من أفغانستان، فيما جاء الثانى والحالى من سوريا، ورغم أن المسلمين الأتراك أكثر عددًا، وأكثر الجماعات المهاجرة نشاطًا فى بناء المنظمات، فإنا نجدها حتى الآن لا تهتم بالمناصب القيادية فى هذه المؤسسة، وعلة هذا الموقف أمران: (١) تنوع المجتمعات العربية بالنمسا، التى تُعد "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامي" بالنسبة إليهم الوجهة الرئيسة المعبرة عن شؤونهم الدينية؛ والآخر (٢) أن أنماط هجرة مسلمى تركيا منذ السبعينيات، ومسلمى "البوسنة" منذ التسعينيات، لا تتبدى فى الهيكل القيادى لمؤسسة المجتمع الدينى الإسلام "IRCA"؛ بل فى الصراعات التى تندلع حول التمثيل داخل الـ "IRAC" ويستحيل عمليًا إجابة السؤال حول مدى تمثيل مسلمى النمسا للمنظمات العربية الإسلامية كالإخوان المسلمين، والجبهة الإسلامية للإنقاذ "FIS"، أو وحماس؛ أو ما إذا كان هذا قائمًا أصلاً. ويُقال إن أحد مساجد "فيينا" على علاقة بالإخوان المسلمين، وله إصدار باللغة الألمانية باسم (Die Wahrheit أي: الحقيقة).والواضح أن هناك قلة قليلة للغاية من مسلمى النمسا يدعمون المنظمات المتطرفة.

إن مجتمع المسلمين الأتراك هو أكبر المجتمعات فى "النمسا" و"فيينا"، وهو مجتمع متنوع بشدة من حيث الانتماءات العرقية والسياسية، ومن حيث تنوع اتجاهات أعضائه وانتماءاتهم التنظيمية، ومنذ سنوات قليلة لم تكن تسعى هذه المنظمات لاستقطاب المزيد من "الأعضاء"، إنما لتوفير خدمات ومؤسسات لمجموعات خاصة مستهدفة داخل المجتمع المسلم، لاسيما الشباب والنساء، ويشبه نمو المنظمات الإسلامية التركية فى النمسا،حالها فى ألمانيا؛ فهذه المنظمات أُسست فى منتصف السبعينيات، وبدأ تضافرها

فى باكورات التسعينيات، حين كانت الهجرة من تركيا متوقفة تمامًا، وكان أئمة هذه المنظمات يُعينون أحيانًا من بين العمال المهاجرين، وفى كثير من الأحيان يُستقدمون من تركيا، وقد صاحب التدفق الهائل لمهاجرى تركيا فى باكورات التسعينيات، تحولٌ فى الجمعيات الخاصة السابقة إلى مؤسسات مسجّلة، نظمت بعد ذلك لتصبح اتحادات، وأهم منظمات مسلمى الأتراك:"الاتحاد الإسلامي" (ميلى غورش (Milli Gorus)، و" اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية"، و " الاتحاد الإسلامى التركى للتعاون الاجتماعى فى النمسا (ATIB)، "و"المنظمة الممثلة "للإدارة التركية للشؤون الدينية(Diyanet) ديانت".

منظمة "الاتحاد الإسلامي" بالنمسا (ملى غورش) Milli Gorus:

تأسست هذه المنظمة فى النمسا فى أوائل الثمانينيات، فتلك المساجد والبنى التحتية الإسلامية المرتبطة بالإيدولوجية السياسية والإسلامية التى تتبعها المنظمة، ينظمها "الاتحاد الإسلامى (ملى غورش)، الذى تأسس فى (١٩٨٨م)، ورغم قيام الاتحاد الإسلامى على أيدى مسلمين أتراك؛ للوفاء باحتياجاتهم الدينية والاجتماعية، فإن الاتحاد رسَّخ هياكله، ووثق علاقاته المؤسسية بمنظمات شريكة فى دول أوروبية أخرى، ولاسيما ألمانيا، وهناك ستة وعشرون مسجدًا فى النمسا (منها ثمانى مساجد فى "فيينا")، يديرها "الاتحاد الإسلامى"، ويؤكد أعضاء نشطاء من منظمة "ملى غورش" على أن كل المساجد مستقلة، من الناحية الإدارية، وهذا سليم من الناحية القانونية، وعلى كل مسجد كذلك تمويل نفسه عبر نفقات أو إسهامات مجتمعاته الإسلامية المحلية، ومن هذه الإسهامات المالية، تدفع المساجد إيجاراتها، وفواتير الكهرباء، ورواتب الهيئة العاملة كالأئمة، أو غيرهم من العاملين فى المقهى أو المطعم الملحق بالمسجد.

وتُعَدُّ "ملى غورش" واحدة من أنشط المؤسسات، وقد عمدت إلى توسيع بنياتها التحتية وأنشطتها، ويُقدَّر عدد روادها فى "فيينا" بنحو ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠شخص. وقد أقامت "ملى غورش" أول مدرسة إسلامية ثانوية خاصة فى "فيينا"، بالإضافة إلى فرع للنساء وآخر للشباب، وجارى تخطيط فرع أكاديمى، وقد تحول فرع الشباب مؤخرًا

إلى "بيت النشاط الثقافى والتسامح"، وتسعى "ملى غورش" جاهدةً إلى إضفاء "صبغة إسلامية" على جميع جوانب الحياة، [٣٥] ففى مجال السياسة، رغم عدم كون "ملى غورش"، فى صراع مع النظام الديمقراطى العلمانى، فإنها تؤمن أن هذا النظام ينبغى تغييره من خلال أسلَمة المجتمع. لكن بين مهاجرى الشتات، يلقى نظام الدولة العلمانية دفاعًا مستميتًا بخلاف الحال فى تركيا؛ نظرًا لأنه يترك المجتمع الإسلامى بالكلية للمؤسسات نفسها. وهذا السعى إلى "أسلمة الحداثة" هو سعى كذلك "إلى تحديث الحركة الإسلامية وإكسابها الديمقراطية. وينطبق مفهوم "المجتمع الموازي" - بشكل خاص - على المشروع الاجتماعى السياسى لمنظمة "ملى غورش"، فهى تسعى إلى إقامة مؤسسات معبرة عن النمسا، وبذلك تقدم لأبنائها فرصة الحراك الاجتماعى الكبير فى المجتمع النمساوى، لكن بأسلوب حياة إسلامى، ولمنظمة "ملى غورش" هيئة عاملة من المحترفين المخضرمين الذين ييسرون صلاتها مع مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى، ومؤسسات "فيينا" على مستوى الأحياء السكنية، كما أن صلاتها مع المنظمات الإسلامية التركية الأخرى جيدة، لكنها ليست مؤسسية [٣٦].

اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية :

تأسس فى النمسا عام (١٩٨٠م)، وهو الهيئة المنَسِّقَة للمساجد المستقلة قانونًا، ومن العوامل التى عجّلت بتكوين "اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية" فى النمسا، سعى بعض مسلمى تركيا إلى النأى بأنفسهم عن الخدمة الاجتماعية الإسلامية، و"مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى"، وعدد أتباع هذا الاتحاد ليس كحال منظمة "ملى غورش"، لكن يُزعم أنه يتراوح بين ٤٠ إلى ٥٠ بالمئة من سكان مسلمى النمسا، وهو زعم غير واقعى. وتُعد منظمة "إخوان نقشبندى صوفى" من المنظمات الدينية المهمة فى "اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية"؛ فقد كانت دائمًا تهتم بتجنيد الأئمة الممثلين للمذاهب الإسلامية الفكرية، وخاصة مدرسة "السليمانلى". ولذا نأت المراكز الثقافية الإسلامية بنفسها - فى البداية - عن "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى"، وغلبت بينهما التوترات التنظيمية، وتوترات

أخرى منبعها الاختلاف حول شؤون توظيف الأئمة، والانتماء الدينى الإسلامى. لكن يبدو أن هذا الوضع قد تغير، وأن العلاقات قد تحسنت على نحو ملحوظ. وإذا حق لنا أن نسمى "ملى غورش" منظمة إسلامية عصرية، تركز على انخراط المسلمين فى النمسا وأوروبا، فإن اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية منظمة محافظة متجهة نحو الحداثة، وتركز على قضايا التربية الدينية، والمهارات الضرورية لها، لاسيما بالنسبة لجيل الشباب.

الاتحاد الإسلامى التركى للتعاون الثقافى والاجتماعى بالنمسا:

تأسس الاتحاد رسميًا فى النمسا بين عامى (١٩٩٠م) و (١٩٩١م)، كرد فعل على الأنشطة المحدودة المتقطعة للاتجاهات الدينية التركية فى النمسا منذ السبعينيات، ويمثل مركز "فيينا" التابع لهذا الاتحاد ٥٢ مؤسسةً مسجلة بشكل مستقل، ومنتشرة فى أنحاء النمسا، ومُنشأة وفق القانون النمساوى الخاص بالمؤسسات.ورغم أن المؤسسات الفردية التابعة لهذا الاتحاد، لكل منها وضعها المستقل؛ فجميعها مرتبط مبدئيًا بدستور مركز الاتحاد الرئيسى فى "فيينا"، وبمقتضاه يعمل الموظفون المدنيون بالأماكن الدينية التركية، بعقود طويلة المدى (أقصاها أربع سنوات) فى إحدى وثلاثين من مؤسسات الاتحاد، فى حين تعمل التسع عشرة مؤسسة الأخرى بعقود قصيرة المدى. وعلى نقيض المنظمات التركية الأخرى، تتسم علاقة هذا الاتحاد بمؤسسة المجتمع الدينى الإسلامى، بأنها أكثر احترامًا، ومرجع هذا الاحترام أو التوتر هو مسألة الاعتراف الرسمى بمعلمى الدين الإسلامى وقياداته.

وموجز القول: إنَّ درجة التفاعل بين المنظمات الإسلامية محدودة، على المستويات المهنية والرسمية والمؤسسية للتعاون وبناء التحالف، فعلى حين تعمل "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامي" كمنظمة رئيسة فى جانب القضايا الإدارية (كتعيين الأئمة ومعلمى الدين الإسلامى، وغيرها)، وخاصة: كرمز أو ممثل للإسلام فى علاقتها مع مجتمع النمسا ومنظماته، يتضح جليًا من مقابلاتنا مع الكثير من قادة وأئمة وأعضاء المنظمات الإسلامية التركية، والمنظمات العلوية والبوسنية؛ أن الصور والمظاهر الخاصة بالإسلام قائمة

لدى مهاجرى الشتات، لخدمة مجتمعات إسلامية خاصة، وصيانة خصوصياتهم الثقافية والعرقية والدينية، والحفاظ على معتقداتهم، والمجلس الاستشارى للاتحاد الممثل لقادة أهم المنظمات الإسلامية بالنمسا، يعكس هذه الحقيقة بوضوح، وترى المنظمات الإسلامية أن مجتمعهم والمؤسسات المديرة لمساجدهم، أكثر أهمية من الاتحاد الإسلامى التركى للتعاون الثقافى والاجتماعى.

الاشتراك فى الحياة السياسية بالنمسا:

لا توجد منظمة إسلامية، من المنظمات المذكورة، تتبنى استراتيجية سياسية خاصة لأعضائها فى النمسا، ولكن قادة المؤسسات المختلفة يصرحون – فى أحاديث شخصية – بأنهم يرشحون حزبًا نمساويًا بعينه لأعضائهم من المواطنين النمساويين الذين يسعهم التصويت؛ ونظرًا لأن المواطنين الأجانب بالنمسا لا يُخوَّل لهم التصويت حتى على الصعيد المحلى؛ فإن الأحزاب السياسية النمساوية – مع استثناءات نادرة – اكتشفت مؤخرًا أجانب ومسلمين من الممكن أن يتقدموا لصناديق الاقتراع ويصوتوا. وبالنسبة للمنظمات الإسلامية–التركية مثل: "ملى غورش (MG)"، و"الاتحاد الإسلامى للمراكز الثقافية الإسلامية"، فلا تتخذ موقفًا سياسيًا إلاّ حين يُطلب منها ذلك، وكل هذه المنظمات تدعم إقامة "مجالس للأجانب"، تكون شبيهة بتلك المجالس المقامة بالفعل فى عدد من الدول الأوروبية بين فترة السبعينيات والثمانينيات. وقد تُنشأ "مجالس الأجانب"، أو "مجالس المهاجرين" هذه على صعيد الحكومات المحلية، لكن لم تُنشأ منها حتى الآن سوى اثنين فى "كراتزستريا Grazistyria" و"لنتسلوبر Linzlupper" بالنمسا، وهذا الخلل فى الحقوق الانتخابية ليس مقصورًا على المجال السياسى؛ فالنمسا هى العضو الوحيد بالاتحاد الأوروبى الذى لا يُمنح العمال والموظفون الأجانب فيه حق التصويت فى الانتخابات للجان فى المصانع، أو أماكن أخرى متعلقة بالعمل.

ولا يتجلى هذا القصور فى نقص "المؤسسات الصلبة" اللازمة للاندماج السياسى فحسب؛ إنما يعوز مسلمى "النمسا" و"فيينا" "مؤسسات ناعمة" كذلك، كالمنتديات

العامة لإدارة النقاش، وبرامج تُعين على ذلك، أو مجالس استشارية تُمكِّن منظمات المهاجرين من الظهور؛ ليُسمع صوتها فى جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسة والمحلية. وتهتم المؤسسات المحلية القائمة بشكل أساسى بالشؤون السياسية للهجرة ولوائحها، ولا تركز - لأسباب كثيرة - على الاهتمام بقضية الإسلام والهجرة.

إنَّ تعدد المجتمعات المسلمة، وتفاعلها ككتل وكيانات مستقلة، قد ازداد بشكل ملحوظ؛ كما أن مستوى اندماج المسلمين اجتماعيًا وسياسيًا، بات أكثر من مُرضٍ بكثير، بسبب الفرص التى يقدمها النظام القانونى النمساوى والمجتمع، لكن جهود المنظمات الإسلامية، ومدى تأهبها للاندماج فى المجتمع النمساوى، على الصعيد المؤسسى والاجتماعى والسياسى؛ أمورٌ تستأهل اهتمامًا كبيرًا؛ فالمنظمات الإسلامية التركية لا تقتصر على استهلال الأنشطة، والمشاركة فى الأعمال الخادمة للحوار بين الأديان والطوائف المجتمعية، إنما تستهدف كذلك ما يسمونه: "ملء الفراغ الاجتماعى والتنظيمى لدولة النمسا ومجتمعها" (٣٧)، ورغم أن هذا "الفراغ" تملؤه عوامل إسلامية، فإن جهود "التمكين للإسلام"،وتوليد حراك اجتماعى كبير لأعضائه، والمسلمين الآخرين، يُعَدُّ إسهامًا مهمًا لاندماج المجتمع المسلم فى المجتمع النمساوى.

خاتمة:

يعكس الإسلام النمساوى - بشكل كبير - خصوصيات المجتمع التركى وتحركاته، والإسلامَ التركيّ بكل متغيراته، وهذا ليس مبعثًا للدهشة؛ فأغلبية مسلمى النمسا من أصل تركى، لكن مع نزوح مهاجرين مسلمين آخرين أكثرهم من "البوسنة" إلى النمسا، أضحى الإسلام النمساوى شديد التنوع ثقافيًا وعرقيًا؛ وغدت التحركات الاجتماعية والسياسية للمجتمع أكثر تعقيدًا.

ومنذ الاعتراف بـ "مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامية" عام (١٩٧٩م)، أخذت المجتمعات الإسلامية بالنمسا فى العمل على ترسيخ قواعد هذه المؤسسة الناجحة ذات الكفاءة المعروفة؛ والشرعية التى لا غبار عليها، وأثبتت هذه المؤسسة أنها شريك حيوى لمنظمات النمسا الأخرى.

وسار الاتجاه السائد صوب إسباغ المهنية على المنظمات الإسلامية ودعمها؛ لاسيما التركية منها، ومع مرور الوقت عمدت هذه المنظمات إلى تطويع ممارساتها مع مؤسسة المجتمع الدينى الإسلامية؛ لكن ظلت هنالك اختلافات قائمة بين الطرفين بصدد بعض القضايا التنظيمية ومسألة "الاستقلال" السياسى، بالإضافة إلى دعم "الإسلام التركى". وكانت القوة الثالثة البارزة فى هذا الإطار هي: "الاتحاد الإسلامى التركى للتعاون الثقافى والاجتماعي"، وفى الوقت الذى أظهرت فيه معظم الشبكات الاجتماعية والسياسية للمسلمين الأتراك انتقادها الشديد للعلاقة بين الدولة والدين فى تركيا؛ أبدى الاتحاد الإسلامى التركى شغفه لرسم صورة قومية (تركية) للإسلام ودعمها، وكان الهدف من وراء ذلك تيسير دخول تركيا إلى الاتحاد الاوروبى.

لقد قام مسلمو النمسا باصطناع الكثير من المواءمات المعروفة، فى بيئاتهم الجديدة، فى الجوانب الفكرية والاجتماعية، وإلا لما تسنى لهم تحقيق ما تحقق من إنجازات.وبذلك أسهموا فى تطوير ضرب من الإسلام الأوروبى، ورغم ذلك وجدنا أن أنماط السلوك داخل المجتمع؛ وديناميات العلاقات به ما تزال يشكلها تاريخ هجرتهم، وخصوصيات تلك المجتمعات التى جاؤوا منها، أكثر مما تشكلها أية صورة أخرى يمكن أن يتخذها المسلمون الأوروبيون فى المستقبل.

هوامش الفصل السابع

(١) هذه الإحصاءات بعيدة عن الدقة، وتشير الأرقام الحالية إلى آخر إحصاء سكانى تم فى عام (١٩٩٩م)، وإلى أرقام ظهرت بعد التعديل على قانون التسجيل لعام (١٩٩٣م)، الذى يستوجب أيضًا إعلان المرء عن دينه (دائرة الصحافة النمساوية الاتحادية).

(٢) مصطفى توكوغلو، "الأسرة التركية والتعليم الدينى فى أوروبا: حالة النمسا" (قونية: مهر فاكفى يانيلارى، ٢٠٠٠م)، ص: ٣٢.

(٣) انظر: آنا سترولب، "الإسلام فى النمسا: دراسة فى علم الاجتماع الدينى" (فرانكفورت، بيتر لانغ، ١٩٩٧)، ص: ٦٤–٦٨.

(٤) انظر: سميل بالك، "الإسلام بين تصوير الذات والكليشيهات: صورة الدين فى الكتب المدرسية النمساوية" سوزانا هين (تحرير) (كون وين: فرلاغ، ١٩٩٥م)، ص: ٢٤–٢٥.

(٥) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضًا: زيتا رينر، وكرستين وزلى (تحرير) "الأتراك وما أوروثوه لنا" ("فيينا": العلم فى النمسا، ١٩٧٨م).

(٦) انظر: بالك، "تاريخ المسلمين" ص: ٧١.

(٧) يعتمد الاعتراف القانونى على اكتمال شروط معينة من قبل الكنيسة، أو المجتمع الدينى، والمعيار النهائى للاعتراف هو أن هذه الكنائس أو الجماعات الدينية يتحتم أن يُنظر إليها من قبل الدولة على أنها "فى مركز الاهتمام الشعبى العام." والاعتراف الرسمى يُمنح من قبل المكتب الثقافى، وهو وحدة ذات طابعٍ خاص متصلة بوزارة التعليم والعلوم والثقافة (١٩٩٨م)، وقد تغيرت معايير الاعتراف بصورة شاملة، على سبيل المثال: دخلت معايير كثيرة فى قائمة الشروط.

(٨) ستروبل، "الإسلام فى النمسا"، ص: ٢١–٢٤، أيضًا انظر: بالك، "مقالات فى تاريخ المسلمين"، ص: ٢٧.

(٩) المؤسسون هم: سميل بالك، وتوفيق فلجاك، وحسين جرادسيفك. انظر: بالك "فى تاريخ الإسلام"، ص: ٢٨.

(١٠) الجامع المركزى الإسلامى فى "فيينا" يُستخدم بصفة خاصة فى الكثير من التجمعات والعطلات الدينية.

(١١) بدأ المجتمع الدينى الإسلامى فى النمسا (IRCA) فى بناء مسجد ثالث فى "فيينا" قريبًا من ميناه الرئيس. وهناك جمعيات أخرى إسلامية لديها مساجدها الخاصة بها، أو بالأحرى حجرات الصلوات الخاصة بها.

(١٢) فى عام ١٩٧٩م تم الاعتراف بالمجتمع الدينى الإسلامى فى النمسا (IRCA) طبقًا للمذهب الحنفى على أساس قانون الاعتراف بالإسلام فى عام (١٩١٢م)، وقد كان المجتمع الدينى الإسلامى IRCA يرى أنه الممثل الشرعى لجميع المدارس الإسلامية الشرعية، أيضًا وجميع المذاهب الشيعية الإثناعشرية، والزيدية والإباضية، وغير ذلك.، ثم الاعتراف بها بوصفها ندًا لجميع المذاهب السنية.

(١٣) تنتشر المجتمعات الإسلامية الأربعة فى مناطق النمسا الفيدرالية التسعة.

(١٤) انظر: ستروبل، "الإسلام فى النمسا"، ص: ٣٨.

(١٥) انظر: دستور المجتمع الدينى الإسلامى على هذا الموقع: http://www.iggioe.at.

(١٦) يقدر المجتمع الدينى الإسلامى IRCA أن الشباب المسلم فى سن المدرسة يصل عددهم إلى حوالى ٧٠,٠٠٠ فى النمسا، ولكن يُلاحظ أنه من ٣٥,٠٠٠ إلى ما يقرب ٤٠,٠٠٠ طفل مسلم مسجلين فى قوائم الـ IRCA، أضف إلى ذلك أن هناك طفلاً فقط من الأطفال الـ ٢٨,٠٠٠ لقوا معلمًا العناية الفائقة من قبل خدمات الـ IRCA، والتعليم الدينى الذى تقدمه، وحسب IRCA يوجد ٢٢٢ معلمًا نشطًا يعلمون الدين الإسلامى. انظر: IRCA http://www.iggioe.at

(١٧) نظرًا لأن الطوبين لم يتم الاعتراف بهم كجماعة دينية فى النمسا، فلا توجد إمكانية للحصول على الأرقام الدقيقة، حتى التقديرات الجزافية يمكن أن تختلف اختلافًا كبيرًا، ويقترح "ستروبي" أن حوالى ٢٠٪ من المهاجرين النازحين أساسًا من تركيا قد يكونون علويين (انظر: "الإسلام فى النمسا"، ٥٩).

(١٨) رغم أن الأرقام تنطبق على النمسا كلها، فإن البنية التحتية للمنظمات الإسلامية تطورت فى مدينة "فيينا" على وجه الخصوص، ومن ثم فإن المراجع والنتائج المتصلة بمدينة "فيينا" تنطبق أيضًا على عموم النمسا.

(١٩) حول هذه القضايا انظر: السفر الذى قام على تحريره كلٌ من "غونتر سوفرت"، و"جاك واردنبورغ" بعنوان: "الإسلام التركى وأوروبا – أوروبا والمسيحية كما يصورها الخطاب التركى الإسلامى وكما تصورها الحياة التركية الإسلامية فى الشتات" (اسطنبول: معهد دير دوتشن للدراسات الشرقية، ١٩٩٩م).

(٢٠) موضوع الحداثة الإسلامية وما يُسمى "تحديث الإسلام" فى سياق الهجرة لا يتسع المقام لمناقشته هنا، لكن علينا أن نعترف – مع ذلك – أنه فى سياق المجتمعات الغربية المضيفة فإن الإسلام – كدين تقليدى – تبنى الكثير من السمات الحداثية فيما يتصل بالخطاب، والسياسة، والبنيات الداخلية، والمؤسسات والأنماط التنظيمية والحياة اليومية، وهى سمات لا وجود لها فى أقطار الأصل. انظر: باترك أيرلاند فى كتابه المعنون بـ: "سياسة تحدى التنوع العرقي: سياسات الهجرة فى فرنسا وسويسرا" (كامبردج: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٤م)؛ انظر أيضًا: نيلفور، "الجمهورية والحجاب: المرأة المسلمة فى تركيا الحديثة" (برلين: بابل فرتاغ، ١٩٩٥م).

(٢١) سابين كروسينبرنر، "الشبكات الاجتماعية السياسية للمهاجرين الأتراك فى "فيينا" " ("فيينا" : معهد كونفكلكتفونسوغ، ١٩٩٧م)، ص: ٧٠.

(٢٢) انظر: المرجع السابق.

(٢٣) ستروبل، "الإسلام فى النمسا"، ص: ٥٧–٥٨.

(٢٤) أيرلندا، تحدى سياسة التنوع العرقي.

(٢٥) هذه الأرقام تستند إلى تقديرات المنظمات الكردية فى النمسا مثل: الجبهة القومية لتحرير كردستان"، وتقدر نسبة المهاجرين من تركيا إلى أوروبا الغربية، والذين هم من أصل كردى من ٢٠٪ إلى ٣٠٪. انظر: ستروبل. "الإسلام فى النمسا" ص: ٦٨–٦٩، وكارل ميشيل ريزر: "الهويات وسياسات المصالح، منظمات الهجرة التركية فى "فيينا" " رسالة دكتوراه، "فيينا" (٢٠٠٠م)، ص: ٢٣٧.

(٢٦) انظر: جوشن بلاشكي، "الشتات الكردى فى جمهورة ألمانيا الاتحادية" مجلة العمل الاجتماعى النمساوية العدد ٣ (١٩٩١م): ص: ٨-٩٣، انظر أيضًا: مارتن فان برونزسين أغا، "الشيخ والدولة: حول التنظيم الاجتماعى والسياسى لكردستان" (ريزويك، اليور للطباعة والنشر، ١٩٧٨م).

(٢٧) هنرى باركلى، وجراهام إى. فوللر، "المسألة الكردية التركية: لجنة كارنيجى حول منع الصراع المميت" (نيويورك: رومان ولتلفيلد، ١٩٩٨م)، ٧٣.

(٢٨) انظر: المرجع السابق، أقطاى بيرين وسها أورتولو: "عشرون عامًا فى حياة حزب العمال الكردستاني" (اسطنبول، دار الكتب، ١٩٩٩م)، ص: ٣٤٠.

(٢٩) ريزر، "الهوية والمصالح السياسية"، ص: ٢٣١.

(٣٠) انظر: المرجع السابق، ص: "١٤٧.

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) المرجع السابق.

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) المرجع السابق.

(٣٥) انظر: أرتيكان أوزكان، "منظمات المهاجرين الأتراك فى الجمهوريات الاتحادية" (برلين، هيتيت، ١٩٩٢م).

(٣٦) انظر: المرجع السابق.

(٣٧) وهو متأسس على وجهات نظر شخصية.

الفصل الثامن

الإسلام فى إسبانيـا

برنابا لوبيز جارسيا

آنا بلانت كونتريرز

تقديم:

يتجدد الاهتمام – من وقت إلى آخر – بالدور المهم الذى لعبه الإسلام فى حياة إسبانيا الحديثة، ومما لا شك فيه أن الإسلام وإسبانيا يتواشجان من خلال تاريخ طويل، ومتنوع وعنيف من التفاعل والأخذ والرد، ومع ذلك فإن المجتمع المسلم الحالى فى إسبانيا لا يضم بين صفوفه إلا عددًا قليلاً من المسلمين ذوى الأصول الإسبانية القديمة، فى حين يتألف هذا المجتمع المسلم – بصفة عامة – من المهاجرين النازحين من أقطار إسلامية، والذين زاد عددهم زيادة ملحوظة فى السنوات القليلة الماضية.

يختلف موقف إسبانيا تجاه الإسلام عن مواقف سائر الدول الأوروبية، وأهم اختلاف هو أن عدد المسلمين فى إسبانيا قليل، فرغم حقيقة أن المسلمين حكموا إسبانيا قرونًا طويلة، فإن عدد المسلمين فى إسبانيا لا يزيد – سواء من الإسبان أو من المهاجرين – على ٣٥٠,٠٠٠ نسمة. ويمكن إرجاع هذا الوضع إلى سببين: الأول هو أن إسبانيا لم تصرح باستقبال المسلمين إلا فى الخمس عشرة سنة الماضية؛ والسبب الآخر هو: أنه على عكس سائر الدول الأوروبية الأخرى، لم يكن لإسبانيا مستعمرات طويلة الأمد فى الأقطار الإسلامية، وكانت تجربة احتلال إسبانيا للمغرب قصيرة وفى أجزاء صغيرة منه اقتصرت على شمال المغرب والصحراء الغربية، وهى منطقة لا تتعدى مساحتها ٢٠,٠٠٠

كيلومتر مربع، ولا يزيد عدد سكانها على ٢٠٠,٠٠٠ نسمة، ورغم ذلك فقد أدى الوجود الإسلامى فى مدينتى "مليلة" و"سبتة"، اللتين تَعدُّهما إسبانيا جزءًا من ترابها، إلى وجود إسلامى فى إسبانيا اصطبغ بطابع المغرب بخصائصه المائزة.

عدد المسلمين فى إسبانيا وتركيبهم العرقي:

معروف أن عدد المسلمين الذين يحملون الجنسية الإسبانية عدد محدود جدًا، ومن ثم يمكن القول: إنهم "إسبان". وأغلب المسلمين الإسبان كانوا فى الأصل مواطنين فى أقطار إسلامية، حصلوا على الجنسية الإسبانية، أو "إسبان" اعتنقوا الإسلام، وترجع قلة العدد هذه إلى حقيقة مقتضادها أن الإسلام يفتقر إلى قاعدة مهمة ينطلق منها فى إسبانيا منذ طرد المسلمين منها فى عام ١٦٠٩م، وما تلا ذلك التاريخ من منع ممارسة الدين الإسلامى. وقد عملت دولة الكاثوليك التى وصلت إلى ذروتها فى عهد الجنرال "فرانشيسكوا فرانكو" فى القرن العشرين، على تأجيل ظهور الإسلام الإسبانى. على أن "فرانكو" لم يعرقل تكوين أقلية دينية فى إسبانيا من خلال تطبيعه المواطنين النازحين، من أقطار عربية وإسلامية، كانت لها علاقات حميمة مع إسبانيا، مع نهاية الأربعينيات، وكانت هذه الأقلية التى لم تكن تتمتع بأية حماية قانونية، أو أى غطاء تنظيمى، تتألف – أساسًا – من الطلبة المسلمين الذين كانوا يدرسون فى الجامعات الإسبانية، وقد استقر كثير من هؤلاء الطلاب – فيما بعد – فى إسبانيا وحصلوا على الجنسية الإسبانية.

ثم زاد عدد الحاصلين على الجنسية الإسبانية بين عامى ١٩٦٠م و ١٩٩٧م إلى أن أصبحوا ١٢٥,٢٤٧ نسمة منهم ٢٤,٧٣٠ من أفريقيا و ١٣,٩٩٨ من آسيا، فيصل بذلك المجموع إلى ٣٨,٧٢٨ أو ٣٠,٩ ٪ من عدد جميع الحاصلين على الجنسية، والغالبية العظمى من حالات التجنيس (٨٠,٧ ٪) بين الآسيويين الأفارقة تمت فى إطار القانون الأول الخاص بالأجانب الصادر عام ١٩٨٥م. وأغلب المسلمين الحاصلين على الجنسية، كما هو موضح بالجدول (٨–١) كانوا مواطنين مغاربة فى السابق، يليهم الفلسطينيون والسوريون واللبنانيون رغم النسبة القليلة من المسيحيين اللبنانيين الحاصلين على

الجنسية. ومن بين المواطنين المغاربة نسبة من المسلمين المغاربة القاطنين فى مدينتى "سبتة" و"مليلة" الحدوديتين، وهذه المجموعة تُعدُّ – من الناحية القانونية – جزءًا من الإسلام المتجنس؛ لأنه على الرغم من أن بعض الذين عاشوا فى هاتين المدينتين منذ مطلع القرن العشرين يخضعون لإسبانيا، فإنهم لم يحصلوا على الجنسية الإسبانية، فيما عدا استثناءات قليلة، وتم تقليص علاقتهم القانونية بالمدينتين إلى مجرد حمل بطاقة التعداد الدالة على إقامتهم فى تلك البلاد.وبعد صدور قانون الأجانب فى عام (١٩٨٥م)، بدأت عملية واسعة النطاق لمنح الجنسية لأفراد هذه المجموعة.

وقد صدر قانون الأجانب فى عام (١٩٨٥م) كجزء من إجراءات هدفها مسايرة القوانين الأوروبية بعد دخول إسبانيا فى الاتحاد الأوروبى، ويركز هذا القانون الذى تم تعديله فى عام (١٩٩٩م)، ومرة أخرى فى عام (٢٠٠١م)، على تثبيت وضع مواطنى أمريكا اللاتينية الذين يعيشون فى إسبانيا وتنظيمه، وكذلك المواطنين الآخرين الذين تربطهم بإسبانيا روابط ثقافية كالبرتغاليين والفلبينيين ومواطنى غينيا الاستوائية وهندوراس، واليهود السفارديم، وسكان جبل طارق.ولكن هذا القانون لم يضع المسلمين من أصل مغربى فى "سبتة" و"مليلة" فى الحسبان.

الجدول رقم ٨-١

جنسية المواطنين النازحين من الأقطار

الإسلامية بين عامى (١٩٨٠م) و (١٩٩٧م)

أفريقيا		آسيا	
الجزائر	٣٠٣	أفغانستان	٢١
مصر	٣٣٣	بنغلادش	١٧
جامبيا	٨٦	"إندونيسيا"	٢٤
ليبيا	٣٠	إيران	٨٨٩

مالي	١٤	العراق	٢٢١
موريتانيا	٢٦	الأردن	٩٢٥
المغرب	١٩,٨١٧	الكويت	١
نيجيريا	٣٩	لبنان	٨٥٦
الصحراء	٣٩	ماليزيا	١٩
السنغال	٩٨	باكستان	٤٠٢
السودان	٥٧	السعودية	٣
تونس	٩٧	سوريا	١,٦٦٦
المجموع	٢٠,٩٣٩		٥,٠٤٤

المصدر: تقرير الهجرة لعام (١٩٩٧م).

ويعنى هذا التجاهل أنه يمكن بعد صدور هذا القانون طرد المسلمين من هاتين المدينتين بسبب وضعهم غير القانونى، ومن ثم فإن هذا القانون لم يحظ بالقبول – عن حق – فى "سبتة" و"مليلة"، بل أدى صدوره إلى احتجاجات ومظاهرات نظمتها الجمعيات الإسلامية السياسية، وفى خضم هذه الاحتجاجات زادت مطالب المحتجين إلى حد المطالبة بالجنسية الإسبانية بدلاً من مجرد الاعتراف بوضعهم كأجانب مقيمين.

ولكن صدور هذا القانون، وما سببه من احتجاجات، قد أسفرا فى النهاية عن تجنيس ١٣,٠٠٠ مسلم من أصل مغربى بين عامى (١٩٨٦م) و (١٩٩٠م)، (انظر جدول رقم ٨–٢).

الجدول: (٨-٢)

المغاربة الحاصلون على الجنسية الإسبانية فى "سبتة" و"مليلة" بين عامى ١٩٨٦م و ١٩٩٤م

بلد المنشأ	١٩٧٠-١٩٧٥	١٩٧٦-١٩٨٠	١٩٨١-١٩٨٥	١٩٨٦	١٩٨٧	١٩٨٨	١٩٨٩	١٩٩٠	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣	١٩٩٤	المجموع
المغرب	١٩٠	٣٣٧	٨٦١	٣	١٧٥	١٤٤	٤٠	٢٦٢	٤٢٧	٥٩٧	٩٨٧	٨٩٧	٢,٠١٢
سبتة				٧٦٢	١,٦٧٤	١,٢٣١	١,٤٣٢	١,٢٤٣					٦,٣٤٢
مليلة				٨٣٦	٣,٠٩٠	١,٨٩٠	٥٦٠	١٧٠					٦,٥٤٦
المجموع	١٩٠	٣٣٧	٨٦١	١,٦٠١	٤,٩٣٩	٣,٢٦٥	٢,٠٣٢	١,٦٧٥	٤٢٧	٥٩٧	٩٨٧	٨٩٧	١٤,٩٠٠

المعلومات تشمل المجنسين فى "سبتة" و"مليلة".

المصدر: وزارة العدل

الإسبان الذين تحولوا إلى الإسلام:

يُعَدُّ الإسبان الذين تحولوا إلى الإسلام العنصر الثانى فى بناء المجتمع المسلم فى إسبانيا، ويبلغ عددهم حسب بعض الإحصاءات حوالى ٥,٠٠٠ نسمة، إلا أن بعض الباحثين والمحللين يقدر عددهم بأقل ربما من ١,٠٠٠ نسمة [١]، وحسب التقدير الواقعى ربما يصل عددهم الفعلى إلى ٣,٠٠٠ مسلم. يعيش الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام غالبًا فى المقاطعات الجنوبية فى "قرطبة" و"غرناطة" و"إشْبِيلِيَّة"، وهى مراكز تاريخية للإسلام فى إسبانيا، ومقار المنظمات الإسلامية النشطة، مما يمنحهم وضعًا مشجعًا فى هذه المدن.

أغلب معتنقى الإسلام من السُّنة، والبعض القليل من الشيعة، وينضوون تحت عدد كبير من المنظمات أغلبها فى منطقة الأندلس، ومن هذه المنظمات "جمعية الأندلس الإسلامية"، وهى التى تمتلك الآن جامعة فى "قرطبة" تسمى: "جامعة ابن رشد الإسلامية الدولية فى الأندلس"، وهناك جماعات أخرى مماثلة فى "إشْبِيلِيَّة" منها جماعة "إشْبِيلِيَّة" الإسلامية، والمنظمة الإسلامية فى قرطبة، و"الحركة الأوروبية الإسلامية" – المرابطون.

كانت أغلب هذه المنظمات فى البداية صنيعة النشطين السياسيين الإسبان، المنتمين لجماعات وطنية ويسارية انفصالية. وكان هدفهم فى البداية تنمية "هوية أندلسية" منفصلة، واستخدامها فى الحصول على استقلال سياسى، كالاستقلال السياسى الذى حصلت عليه مناطق مثل: "الباسك" و"كاتالونيا". وقد عَمدوا، من أجل تحقيق هذا الهدف إلى استغلال التجربة التاريخية فى الأندلس بوصفها مركزًا للحضارة الإسلامية، ومع الوقت أصبحوا متأثرين بالإسلام والبعد الإسلامى لمفهوم الأندلس ككل. بمعنى آخر: تحقق الانتقال من هوية أندلسية محددة المعالم إلى عقيدة وهوية إسلامية دون صعوبات تُذكر.

المسلمون المهاجرون:

يظهر الجدول رقم (٨-٣) - حسب تعداد ٣١ ديسمبر عام (١٩٩٩م) - أن عدد المقيمين في إسبانيا من النازحين من بلاد إسلامية يبلغ حوالى ٢١١,٠٣٣، ومن المتوقع أن يُضاف إلى هذا العدد ١١٨,٠٠٠ آخرون؛ بسبب القوانين الاستثنائية التى كان يجرى إعدادها حتى يونيو عام (٢٠٠٠م) [٢]. إن إسبانيا تطلب - حسب نظامها القانونى - من المقيمين الأجانب كل عام أن يتقدموا لتجديد بطاقاتهم الشخصية وتصاريح الإقامة. وليس من السهل على أحد الحصول على تصريح إقامة فى إسبانيا؛ ولعل هذا هو السبب فى ازدياد عدد المواطنين الأجانب غير الشرعيين، وقد تعمد السلطات كل أربع سنوات أو خمس إلى تجديد اللوائح والقوانين من أجل منح تصاريح إقامة للجميع بما يشمل القادمين المهاجرين الجدد أو القدامى الذين ضاعت تصاريحهم.

الاختلافات الطائفية:

الغالبية العظمى من المسلمين فى إسبانيا من السنة - كما ذكرنا آنفًا - ولكن يوجد مجتمع صغير من الشيعة يضم عددًا من الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام، ويعيش أغلب الشيعة فى "برشلونة" و"مدريد" و"بلنسية".

جدول رقم (٨-٣) يبين المقيمين فى إسبانيا من ذوى الأصول المسلمة:

الدولة	المقيمون بطريقة قانونية حتى ديسمبر ١٩٩٩م	المهاجرون الحاصلون على الجنسية حديثًا
أفريقيا		
الجزائر	٨,٤٩٥	٩,٥٥١

تشاد	٩	١٢
جيبوتي	٩	٠
مصر	٩٧٢	٤٦٥
إثيوبيا	١٠٥	١٨
جامبيا	٨,٥٢٤	١,٤١١
ليبيا	١٨٥	٢٨
مالي	٢,٢٨١	٨٤٢
موريتانيا	١,٦٥١	٣,٧٤٢
المغرب	١٦١,٨٧٠	٧٨,٧٥٩
النيجر	٦٢	٣٤
نيجيريا	٤,٢١٤	٤,٢٧٧
السنغال	٧,٧٤٤	٨,٣٠٣
الصومال	٩٩	٢٤
السودان	١١٦	٥٦
تونس	٥٩٠	٢٠١
آسيا :		
أفغانستان	٢٢	١٤
البحرين	٣	١
بنغلادش	٨٥٠	١,٠٨٦
بروناى	٣	٠
"إندونيسيا"	٢٠١	٤١

إيران	١,٩٥٩	٢٤٥
العراق	٧٠٢	١١٠
الأردن	٦٤٦	٩٢
الكويت	٢٤	٣
لبنان	١,٠٩٣	١٣٧
ماليزيا	١٢٧	٣٨
منغوليا	٢	٤
عمان	٨	٠
باكستان	٥,١٢٦	٧,٦٩٨
فلسطين	٢٠١	٥٢
قطر	٢	١
السعودية	٢٤٠	٣
سيرلانكا	١٩٥	٢٢
سوريا	١,٠١٠	٢٦٤
تركيا	٤٩٨	١٠٥
الإمارات	٥	١
اليمن	١٤	٣
دول أخرى:		
ألبانيا	٢٠٤	٦٠
البوسنة	٩٢٩	١٢٩
كازاخستان	٢٨	٤١

أوزبكستان	١٥	١٤
المجموع:	٢١١,٠٣٣	١١٧,٨٧٧

لمحة اجتماعية واقتصادية:

كذلك يتميز المجتمع المسلم فى إسبانيا بالتباين الحاد فيما يتعلق بالنوع والسن والعمل، وهذا التباين الحاد ظهر مع الزمن وظروف الإقامة فى إسبانيا، والوضع الاجتماعي- الاقتصادى المتغاير.ولا تتوافر المعلومات الخاصة بهذا التباين، إلا فيما يتعلق بالجماعات الكبيرة، مثل المغاربة والجزائريين والإيرانيين والباكستانيين والمصريين، وتظهر أوجه الشبه بين الجماعات المختلفة فى الأساس حين نذكر الموقف المتعلق بالعمالة لدى كل جماعة من هذه الجماعات، وفيما يتصل بتوزيع النوع تصل نسبة النساء بين الجزائريين والباكستانيين إلى أقل معدل (حيث تقع بين ٤٪ و ٢ ٪ من إجمالى عدد السكان لدى كل دولة على التوالى)، على حين يزيد الرقم عند الإيرانيين والمغاربة (حيث تصل نسبة النساء من١٥ ٪ إلى ٢٠ ٪ فى كل دولة على التعاقب)، ويفسر الباحثون هذه الاختلافات بوصول المهاجرين الجزائريين وكذلك بالطبيعة الاقتصادية الصارمة للهجرة الباكستانية، ويكثر عدد النساء فى المجتمع الإيرانى والمجتمع المغربى؛ ويرجع ذلك إلى الطبيعة السياسية للمهاجرين الإيرانيين بعد الثورة الإسلامية التى اندلعت فى عام (١٩٧٩م)، وكذلك إلى الجوار الجغرافى وطبيعة المغاربة فى إعادة بناء أسرهم، بالإضافة إلى ذلك فإن الأسر الإسبانية احتاجت إلى مربيات لرعاية الأطفال بعد الزيادة الملحوظة فى عدد الإسبانيات اللائى خرجن إلى العمل، فى أثناء عقدى الثمانينيات والتسعينيات، وهى وظائف اضطلعت بها كثيرات من المغربيات، واليوم نجد أن المرأة المغربية لا تواجه الصعوبة التى يواجهها الرجال فى الحصول على العمل أو تصريح بالعمل.

ومن ناحية أخرى، تضم المجتمعات المغربية، والجزائرية، فى إسبانيا بين صفوفها أكبر نسبة من الشباب فى سن الخامسة والعشرين وما فوقها، وقد تصل هذه النسبة إلى ٣٠٪ بين الجزائريين و ٢٠٪ بين المغاربة. وأما المجتمع الإيرانى فى

إسبانيا فتتساوى فيه أعداد المجموعات العمرية، عدا الشباب الذى قد يقل عن(٥,٤٪) وهو المعدل المطلوب. وهناك نسبة أكبر من الذين تعدوا سن الخامسة والخمسين (حوالى ٥٪)، ويشير هذا إلى العدد المرتفع إلى طالبى اللجوء السياسى بين المهاجرين الإيرانيين.

وفيما يتعلق بالعمالة يعمل أغلب الجزائريين فى الزراعة (حوالى ٤٧٪)، خاصة فى جمع الفاكهة، ويتركزون فى شرق إسبانيا، ويشتغل الباكستانيون – فى الأساس – فى أعمال المناجم (٤٤٪ خاصة فى "جان" و"ليون")، وكذلك فى أعمال الغزل والنسيج فى جميع أنحاء إسبانيا. ويعمل الإيرانيون فى الغالب (٣٢٪) فى الأنشطة التجارية، ويعمل المغاربة فى أعمال البناء والصناعات الأخرى والزراعة (٢٨٪). ويوفر قطاع الخدمات عمالة لربع عدد كل هذه الجماعات الإسلامية ما عدا الجزائريين.

ولا توجد إحصائيات للمسلمين النازحين من أقطار الشرق الأوسط الأخرى ويظهر بينها التباين نفسه فى النوع والجنس والعمالة، على أن خط العمالة الخاص بالعمال المصريين الذى يظهر فى الجدول (٨–٤)، والذى يشير إلى أن ما يقرب من ١٨٪ منهم حرفيون، ومهنيون، أو موظفون فى الوظائف الإدارية، وهو ما يسمح بالاستنتاج القائل: إن السوريين والفلسطينيين والأردنيين لهم أيضًا الملامح نفسها؛ لأنهم جميعًا يمثلون جماعات تتكون من طلاب سابقين فى الجامعات الإسبانية.

دمج المسلمين فى المجتمع الإسباني:

هناك عوامل أثرت على إمكانية دمج كل جماعة من هذه الجماعات المسلمة فى إسبانيا، فى نسيج المجتمع الإسبانى، ومن هذه العوامل الاختلافات العرقية الكبيرة، وظروف استقرار هذه الجماعات، وزمن هذا الاستقرار فى إسبانيا. بالإضافة إلى وجود مجتمع مسلم قديم جدًا فى "سبتة" و"مليلة"، كل ذلك كان له أثرٌ فى طريقة كل جماعة، فى

ممارسة حياتها الدينية. وقد شكلت هذه العوامل أيضًا مواقف هذه الجماعات تجاه تشكيل المنظمات، بوصفها أدوات لتوفير الحاجات الدينية والمادية، وتمثل الجماعات المسلمة التى أشرنا إليها آنفًا درجاتٍ متفاوتة من الدمج فى المجتمع المسلم.

الجدول (٨-٤)

لمحة عن المهاجرين المسلمين فى إسبانيا حسب الجنس والسن والمهنة فى عام (١٩٩٢م)، (بالنسبة المئوية):

الوظائف	المغرب	الجزائر	مصر	إيران	باكستان
الحرفيون / الفنيون	١,٩٠	٣,٨	١٢,٥	١٨,٢	٣,٦
الوظائف الإدارية المكتبية	٠,٠٧	٠,٣	٤,٣	٤,٢	٠,٩
الوظائف الإدارية	٠,٩٠	١,٨	٦,٥	٣١,٧	٠,٩
التجارة	١٠,٤٠	٣,٨	١٧,٤	٢٥,٤	٢٣,٤
الخدمات	٢٤,٠٠	١٦,٣	٢٣,٩	٠,٦	٢٣,٧
الزراعة	٢٨,٠٠	٤٧,٠	٩,٠	١١,٥	٢,٣
أعمال الصناعة والتشييد والبناء	٣٤,٢٠	٢٦,٠	٢٣,٩	٠,٤	٤٣,٦
غير محدد	٠,٤٠	٠,٩	١,٣	–	١,٦
المجموعات العمرية	المغرب	الجزائر	مصر	إيران	باكستان
أقل من ٢٠ سنة	٢,٨	٢,٢	٠,٢	٠,٤	٣,٠٤
من ٢٠ – ٢٤ سنة	٢٠,٢	٢٩,٢	١١,٥	٥,٠	٢٩,٢٠

من ٢٥ – ٥٤ سنة	٧٤,٤	٦٨,٢	٨٦,٠	٨٩,٦	٦٨,٢٠
أكثر من ٥٥	٢,٣	٠,٤	٢,٢	٤,٩	٠,٤٠
النوع	المغرب	الجزائر	مصر	إيران	باكستان
الذكور	٨٤,٦	٩٥,٨	٨٨,٥	٨٠,١	٩٨,١
الإناث	١٥,٤	٤,٢	١١,٥	١٩,٨	٤,١
المصدر: مكتب الهجرة الإسبانى.					

وتظهر الجماعات المسلمة، التى أشرنا إليها فى السابق، درجات متفاوتة من الانصهار فى المجتمع الإسبانى، فمستوى الانصهار يصبح عاليًا للغاية بين المسلمين الذين حصلوا على الجنسية الإسبانية، والإسبان الذين اعتنقوا الإسلام، على أن غالبية أبناء المجتمع المسلم فى إسبانيا تتألف من المهاجرين الذين استقروا فى إسبانيا لأسباب اقتصادية لا غير، وهم ممن لم يأبهون بالاندماج فى المجتمع الإسبانى.

ورغم أن عدد المهاجرين المسلمين أعلى بكثير من المسلمين الحاصلين على الجنسية الإسبانية، فإن القوانين الإسبانية المتصلة بالدين، قد أخذت فى اعتبارها حاجات المجتمع المسلم فى إسبانيا دون اهتمام كبير بالمهاجرين المسلمين. ولم تكن المنظمات الدينية الإسلامية أيضًا، بأسلوب عملها وطبيعتها، بقادرة على تمثيل حضور المهاجرين المسلمين، وإنما كان اهتمام هذه القوانين كبيرًا بالمسلمين الإسبان سواء أبناء البلد أو الحاصلين على الجنسية.

المنظمات الإسلامية فى إسبانيا.. الوضع السابق والموقف الراهن:

أُنشئت أول منظمة إسلامية فى إسبانيا فى عام (١٩٧١م) كمنظمة ثقافية باسم: "المنظمة الإسلامية الإسبانية"، وفى إطار القانون الجديد الخاص بالمنظمات، وهو القانون الذى ظهر فى نهاية نظام الجنرال فرانكو، ويسمح هذا القانون للمعتقدات الأخرى

بتأكيد وجودها بشرط احترام الكاثوليكية، والكنيسة المسيحية. وقد كان من الطبيعى أن تنشأ أول منظمة إسلامية فى إسبانيا فى مدينة "مليلة" (منظمة مليلة الإسلامية)، المسجلة بتاريخ ٢٣ من نوفمبر (١٩٦٨م)؛ نظرًا لأن عدد المسلمين فى مدينتى "سبتة" و"مليلة" يزيد على ثلث سكان هاتين المدينتين، ولم يمض عامان حتى أقيمت منظمة أخرى فى "سبتة" باسم: "منظمة أزويا الإسلامية المحمدية"، وكانت أول منظمة إسلامية فى إسبانيا تسجلها وزارة العدل فى دليلها للكيانات الدينية، هي: "المنظمة الإسلامية الإسبانية" التى ذكرناها آنفًا. وكان يرأس هذه المنظمة طبيب سورى حاصل على الجنسية الإسبانية يدعى: "رياج ططرى بكري"، وقد قامت هذه المنظمة بإنشاء أول مسجد فى مدريد، أصبح فيما بعد مركزًا كبيرًا يلتقى فيه المسلمون، ثم أنشئت بعد ذلك منظمة المجتمع الإسبانى المسلم فى نهاية السبعينيات، ويقوم على إدارتها الإسبانى، "ألفارو ماكوردم كومنز". وفى أثناء فترة الانتقال السياسى من نظام فرانكو الدكتاتورى إلى النظام الديمقراطى الإسبانى ظهرت مجموعات من الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام خاصة فى منطقة الأندلس.

وقد قام المسلمون الجدد بين عامى (١٩٧٩م) و (١٩٨٣م) بإنشاء منظمات مثل: منظمة المجتمع الإسلامى فى إسبانيا فى "غرناطة"، ومنظمة المجتمع الإسلامى فى "قرطبة" التى أنشئت فى عام (١٩٨٠م)، ومنظمة المجتمع الإسلامى الأندلسى فى "غرناطة" عام (١٩٨١م)، وجماعات أخرى فى "مالقة" و"إشبيليَّة" و"المرية" و"جيان". وفى ذلك الوقت ظهرت جماعات أخرى تتألف أساسًا من المسلمين المهاجرين فى منطقة الأندلس، وبفضل جهود هذه الجماعات ظهرت فى عام (١٩٨٣م)، على سبيل المثال، منظمة لها طابع عرقى فى "لنياريس"، كان هدفها توحيد المهاجرين الباكستانيين المقيمين فى مقاطعة "جيان"، هذا وما تزال المنظمات الدينية القائمة منذ الثمانينيات تعمل جاهدة على جذب المهاجرين الجدد المقيمين فى إسبانيا، وتشجيعهم على الانضمام إليها، وفى الوقت نفسه أصبحت سفارات بعض الدول العربية مهتمة ومشاركة فى أنشطة المجتمعات الإسلامية المختلفة، وكان لها تأثير كبير على هذه المجتمعات بإنشائها منظمات جديدة، وكان من نتيجة هذه التطورات أن أنشئت "منظمة أمة مدريد الإسلامية" فى ٢٠ من مارس عام (١٩٨٦م)، برئاسة "محمد بولكس بايزا" وسكرتارية الصحفى "محمد شكور"، ولها

صلات وثيقة بالسفارة المغربية، وهناك منظمة أخرى أُنشئت فى ١٨ من يوليو من عام (١٩٨٩م)، تُسمى: "مجلس المساجد الأوروبي"، ويقوم رئيس هذا المجلس "محمد بهيج الملا" على إدارة المجلس، ومدير الماليات فيه هو "محمد شكور"، ويتلقى المجلس عونًا ماديًا و"لوجستيًا"، من السلطات السعودية والكويتية، وأيضًا من السفارة المغربية.

ومن بين المشكلات الأساسية التى تواجه هذه المنظمات، نقص الموارد المالية، التى تمكنها من الاستمرار فى العمل والقيام بمهامها. وليس من اليسير التأكد من مصادر تمويل هذه المنظمات، التى يصر القائمون عليها على أن مصادر تمويلهم الأساسية هو اشتراكات الأعضاء، وبعض المساعدات التى تأتى من المنظمات الإسلامية الدولية بين الحين والحين، ومن سفارات بعض الدول الإسلامية. والواقع أن تحديد مصادر تمويل هذه المنظمات ليس من السهل، فيما عدا الدعم الواضح الذى يأتى من المملكة العربية السعودية، التى قامت بإنشاء أكبر مسجد فى إسبانيا، وهو: "المركز الإسلامى فى مدريد". وأهم المنظمات الشيعية فى إسبانيا هي:

١ – المجتمع الإسلامى فى "غرناطة"

٢ – جمعية أهل البيت، ولهذه الجمعية "مركز للدراسات الإسلامية" يسمى: "مركز الدراسات والبحوث الإسلامية" ذا الصلة بالدوائر العلمية الإسلامية فى مدينة "قم" فى إيران.

٣ – مدرسة الإمام "رضا" الإسلامية.

هذا بالإضافة إلى المقررات الدينية التى تُدرس فى المدارس باللغتين العربية والفارسية، وتصدر الجمعية جريدة تسمى "كانزار"، ورغم ذلك لا يبدو أن هناك تعاونًا كبيرًا بين الشيعة ومنظماتهم، التى تتلقى دعمًا كبيرًا من إيران، والجماعات السُنية هناك [٣].

الاعتراف الرسمى بالمسلمين فى إسبانيا :

طالبت "المنظمة الإسلامية فى إسبانيا"، فى عام ١٩٨٩م، بالاعتراف الرسمى بالوجود الإسلامى فى إسبانيا؛ لأن هذا الاعتراف كان من المتطلبات الأساسية للتفاوض من أجل إبرام اتفاقية للتعاون مع الدولة الإسبانية حسب نص الدستور الإسبانى لعام ١٩٧٨م، كان إنجاز هذه الاتفاقية مهمًا جدًا للمجتمع المسلم فى إسبانيا؛ نظرًا لدورها فى تسهيل حل قضايا مهمة مثل: وضع قادة المسلمين الدينيين، وظروفهم وحقوقهم التى يستحقونها من ممارسة دورهم الدينى؛ ويتمثل هذا الدور فى توفير الحماية الشرعية للمساجد والمقابر الإسلامية؛ وكذلك فى توفير الأموال للمنظمات التى لا تهدف إلى الكسب المادى، وتنظيم قضايا الزواج الإسلامى، والاحتفال بأيام المسلمين الدينية، والمطالبة بحقوق العمال المسلمين فى إجازات فى المناسبات الدينية، بالإضافة إلى الإشراف على الوعظ الدينى. ومن أجل إعداد هذه الاتفاقية كان من الضرورى أن تحتشد منظمات مختلفة للتحدث بصوت واحد يتفاوض مع الدولة، وكان هذا الصوت الواحد ضروريًا أيضًا للدلالة على الوجود الفعلى للمسلمين فى إسبانيا [٤] .

وقد أسفرت هذه الجهود فى يوليو عام (١٩٨٩م) عن موافقة "الهيئة الاستشارية للحريات الدينية" التابعة لوزارة العدل الإسبانية على الاعتراف بالإسلام بوصفه دينًا له وجود "معقول" فى إسبانيا، وذلك طبقًا لحيثيات يمكن أن نلم بطرف منها:

أن حضور الدين فى إسبانيا يرجع إلى القرن الثامن الميلادى، مع انتشار واضح فى القرون الأولى التى تلت دخوله، وحضور يزيد وينقص فيما تلا ذلك من قرون حسب ظروف وملابسات التاريخ، وظل كذلك حتى الوقت الراهن. والأمر الثانى أن الجماعات المسلمة فى إسبانيا تنتشر على مساحة كبيرة من البلاد الإسبانية، ويظهر وجودها جليًا فى الثلث الشمالى من شبه جزيرة أيبيريا، وفى المناطق الإسبانية فى شمال أفريقيا. والأمر الثالث - فى رأينا - هو أن المواطنين الإسبان على وعى تام بأن الدين الإسلامى هو أحد المعتقدات الدينية التى لها وجود تاريخى فى إسبانيا، وهو وجود لا يزال حاضرًا فى الأزمنة الراهنة [٥].

وظلت أصعب مهمة أمام المجتمع المسلم فى إسبانيا – فى سعيه للتفاوض مع الدولة، بعد صدور قرار وزارة العدل لصالح المسلمين – هي: الحاجة إلى لوجود صوت واحد، يتحدث باسمهم جميعًا، أمام السلطات الحكومية. وهذا ما جعل المنظمات الإسلامية فى إسبانيا – وهى منظمات ذات طبيعة متنوعة الخواص – تدرك أن إعادة تنظيم صفوفها حاجة ملحة وواجب مفروض، وبذلك لم يمض شهران حتى ظهرت منظمة تسمى: "الاتحاد الإسبانى للكيانات الإسلامية الدينية(FEERI)" مقرها "مدريد"، وتم الإعلان عنها فى السابع عشر من سبتمبر لسنة (١٩٨٩) [٦] .وبدأ هذا الاتحاد بمخاطبة الدولة الإسبانية حول التفاوض، من أجل الوصول إلى ما سُمى بعد ذلك وباتفاقية التعاون بين الدولة والجماعات المسلمة فى إسبانيا، على أن هذه الإجراءات لم توحد المسلمين كما كان متوقعًا، وإنما فرقتهم؛ فقد ظهرت – مثلاً – ثمانى جماعات مسلمة من عباءة المنظمة الإسبانية الإسلامية، وانتشرت فى جميع أنحاء أوروبا[٧]،وأخيرًا اتحدت هذه المنظمات معًا فى العاشر من أبريل لتكون ما يُسمى بـ: "اتحاد الجماعات المسلمة الإسبانية (UCIDE)" .

وقد كانت الانقسامات المستمرة داخل المجتمع المسلم عائقًا أمام تقدم العمل من أجل إتمام المفاوضات حول ما يُسمى بـ: "اتفاق التعاون"، ولكن الوحدة تمت بين الفيدرالية والاتحاد ليصبحا كيانًا واحدًا يُسمى: "التجمع الإسلامى فى إسبانيا"، وهذا الكيان هو الذى وقع اتفاق التعاون مع الدولة فى ٢٨ من أبريل عام (١٩٩٢م) [٨].ويقر هذا الاتفاق – شأنه فى ذلك شأن سائر الاتفاقات مع الكيانات الدينية المسيحية واليهودية الأخرى – عددًا من القضايا من أهمها: (١) إنشاء التجمع الإسلامى، (٢) إدارة أماكن العبادة ومراقبة رجال الدين والعاملين فى هذه الأماكن، (٣) إدارة الشؤون الاقتصادية والمالية، (٤) الإشراف على التعليم الإسلامى الدينى فى المدارس الإسبانية.

ومن الواضح أن الاتفاقية تناولت موضوعات غاية فى الأهمية بالنسبة للمسلمين الإسبان، بما فى ذلك القواعد التى تنظم حركة رجال الدين المسلمين، وحماية المساجد والمقابر الإسلامية، والضرائب المستحقة على بعض السلع التى تبيعها المنظمات الإسلامية، كما وردت فيها قوانين تنظم الزواج الإسلامى والاحتفالات بالأعياد الإسلامية، وحقوق العمال المسلمين فى الحصول على إجازات فى أثناء هذه الأعياد، على أن الاتفاقية

لا تتناول الموقف المالى والاقتصادى للمنظمات الإسلامية، وهى أمور تسبب مشكلات لحركة ممارسة الإسلام فى إسبانيا، ويرجع هذا الإهمال للأمور المالية والاقتصادية إلى أن الحكومة الإسبانية لا توفر أى دعم للمؤسسات الدينية فيما عدا الدعم الذى توفره للمؤسسات التابعة للكنيسة الكاثوليكية فقط.

وكان تنفيذ بنود الاتفاقية بعد ما يقرب من ثمانى سنوات من إبرامها، محدودًا للغاية؛ وربما كانت أسباب ذلك ترجع إلى الانقسامات داخل "اللجنة الإسلامية فى إسبانيا"، والتى شهدت تفاوتًا حادًا بين أهداف الاتحاديْن المسلميْن اللذين يشكلان اللجنة، لقد حال وجود الخلافات الإيديولوجية، والصراعات الشخصية، بين أعضاء اللجنة وبين طموحها للوصول إلى سياسات متماسكة، ومواقف متسقة تعينها على الظهور أمام الحكومة الإسبانية بالمظهر اللائق، وكانت النتيجة أن ظلت قوانين ممارسة الإسلام فى إسبانيا إلى يومنا هذا، بعيدة عن طموحات المسلمين هناك. وقد تم تعديل محتوى الاتفاقية فى إطار عملية طويلة ومعقدة؛ بغية الوصول إلى إجماع بين الفريقين المتنافسين فى "اللجنة الإسلامية فى إسبانيا"، وممثلى هيئة القضايا الدينية فى وزارة العدل الإسبانية.

كانت أهم القضايا التى شغلت المنظمات الإسلامية هى قضية "تعليم الإسلام فى المدارس الإسبانية العامة". ويرجع ذلك – فى جزء منه – إلى حقيقة مقتضاها أن تعليم مبادئ العقيدة الكاثوليكية فى المدارس العامة فى إسبانيا قد أصبح تقليدًا شائعًا منذ زمن بعيد، وقد أراد المسلمون أن يحذوا هذا الحذو فى السنوات الأخيرة، وقد قبلت الحكومة ذلك، بل إنها قبلت أن تُدَرَّس مبادئ جميع الديانات فى مدارسها الحكومية.

التوصل إلى إطار قانونى للتعليم الإسلامي:

تركت المادة العاشرة من الاتفاقية، وهى المادة الخاصة بالتعليم، قضيتين أساسيتين دون حسم: القضية الأولى: هى التوصل إلى اتفاق حول مقرر الدين الإسلامى الذى يمكن أن يُدَرَّس فى المدارس، والقضية الثانية: متصلة بمؤهلات المدرسين، ورواتبهم وعلاقتهم بالمراكز التعليمية المختلفة. وقد طالب ممثلو اللجنة الإسلامية، فى أثناء

المفاوضات التى سبقت الاتفاق، بأن يُنظر إلى موضوع تعليم الطلاب مبادئ الإسلام كأى موضوع آخر، أو كأى مقرر آخر، وأن يصبح القائمون على تدريس هذا المقرر أعضاء فى الهيئة التدريسية لهذه المدارس، رفضت الدولة فى البداية هذين الاقتراحين، ولكنها عادت ووافقت على أن يتمتع المدرسون الذين يقومون بتدريس مبادئ الدين الإسلامى بالمزايا نفسها التى يتمتع بها- نظريًا على الأقل- مدرسو الديانات الأخرى، ولم تمض سنوات أربع من توقيع الاتفاق حتى تم حل قضايا أخرى عالقة،وكانت نتيجة ذلك أن تمت الموافقة على نشر مقرر تدريس الإسلام فى المراكز التعليمية الحكومية فى يناير (١٩٩٦م)، ومرة أخرى فى مارس (١٩٩٦م). ووقعت وزارة التعليم والعلوم وممثلو اللجنة الإسلامية الإسبانية على اتفاقية نظام تعيين الأشخاص، الذين يُناط بهم تدريس الدين الإسلامى فى المراكز الإسلامية وفى المدارس الابتدائية والثانوية التابعة لهذه المراكز، على أن الأمر لم يخلُ من اختلافات حول محتوى المقررات الدراسية الإسلامية، وتنبع هذه الاختلافات من اختلافات وجهات النظر بين المنظمتين الإسلاميتين اللتين تكونان اللجنة الإسلامية الإسبانية، وكان للمقرر الذى اقترحه "الاتحاد الإسبانى للكيانات الإسلامية الدينية(FEERI)" هدفان: الأول أن يكون منفتحًا ومتاحًا وجذابًا للطلاب غير المسلمين، والثانى أن يضمن ألا يكون تدريس الإسلام مقتصرًا على التعريف بالشعائر والمبادئ الدينية، وإنما يجب أن يشمل أبعادًا فلسفية وتاريخية للإسلام. ورغم ذلك فإن قادة "اتحاد الجماعات المسلمة الإسبانية (UCIDE)"، لم يوافقوا على تدريس الإسلام بوصفه حوادث تاريخية، وإنما على أنه نسق من العقيدة الدينية يُدرس كما هو.

وفى النهاية ظهر المقرر التدريسى متسعًا للتناول الدينى والتاريخى والفلسفى أيضًا، وملبيًا حاجات الطلاب فى المراكز التعليمية المختلفة، وعلى جميع المستويات. على أن النقص فى إتاحة المواد التدريسية كان سببًا فى تأخير تدريس هذا المقرر، وحسب اتفاقية مارس عام (١٩٩٦م)، تقرر أن يكون تعيين الهيئة التدريسية من اختصاص اللجنة الإسلامية فى إسبانيا، وأن تقوم الدولة بدفع رواتب هؤلاء المدرسين شريطة ألا يقل عدد الطلاب فى كل مدرسة عن عشرة طلاب.

وقد اتفق ممثلو المنظمتين الإسلاميتين على المؤهلات المطلوبة فى أعضاء الهيئة التدريسية، ومن ضمن هذه المؤهلات أن يكون المدرسون مسلمين، ولديهم معرفة كافية باللغة الإسبانية، ومعرفة جيدة باللغة العربية، وتزداد المؤهلات المطلوبة فى مدرسي المدارس الثانوية، ورغم ذلك فإن الموافقة على قائمة المدرسين المتقدمين لم يكن سهلاً؛ نظرًا للصعوبات المتمثلة فى الحصول على التمويل اللازم، مما كان له أثرٌ سلبيٌ على المضى فى تدريس مادة الدين الإسلامى، فى المدارس الإسبانية، مما أسهم أيضًا فى تضييق المجال على التعليم الإسلامى فى إسبانيا.

المشاركة فى المجالين الاجتماعى والسياسي:

تتألف أكبر جالية مسلمة فى إسبانيا من مهاجرين لا يحملون الجنسية الإسبانية؛ الأمر الذى يجعل مشاركتهم السياسية صعبة للغاية، مما يثبط آمالهم فى إنشاء منظمات، ولا سيما أن الأحزاب السياسية والاتحادات التجارية لا تعيرهم اهتمامًا يُذكر.

ولكن ظهرت جماعات معينة، تتألف من الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام فى منطقة الأندلس، مثل: "جماعة الأندلس الإسلامية"، و"جماعة التحرير الأندلسية"، وجماعة "أمة أشبيلية الإسلامية"، و"منظمة قرطبة الإسلامية"، ولهذه الجماعات توجهات سياسية، وإن كانت على نطاق محلى ومحدود، كان هدف هذه الجماعات الأساس هو: توحيد صفوف مجتمع المهاجرين المسلمين المتنامى حول هدفين أساسيين: مساعدتهم على العيش فى الدولة الإسبانية، والانتفاع بهم فى مفاوضاتهم مع الحكومة، أضف إلى ذلك الوعى السياسى المتنامى بين المسلمين الإسبان فى "سبتة" و"مليلة" والذى أيدته الحكومة فى البداية قبل أن يتحول إلى رغبة لتأسيس منظمات دينية وسياسية أكثر استقلالاً.

فى ذات الوقت، نتيجة لعملية التجنيس فى "مليلة" بين عامى (١٩٨٠م) و(١٩٩٠م)، أصبح هؤلاء الإسبان الجدد أكثر جاذبية بالنسبة للأحزاب السياسية المتنافسة، ونتيجة لذلك شجعت بعض الأحزاب السياسية الإسبانية تكوين الأحزاب الإسلامية لكسب أصوات الناخبين المسلمين، والتأثير على نتيجة الانتخابات، ففى عام (١٩٨٧م)، ساعد الحزب

الاشتراكى الإسباني- دون نجاح كبير- على إنشاء الحزب البربرى الإسبانى المستقل، ولكن الحزب لم يشارك فى الانتخابات. (٩) وفى "مليلة"، فى أثناء الإعداد للانتخابات المحلية فى عام (١٩٩٥)، ظهرت سياسة مشابهة تركز على إنشاء" أجنحة أحزاب" يمكنها التعاون مع الحزب الأساسى وتقوية فرصه فى النجاح، ومن هذا الفهم دعم الحزب الاشتراكى فى "مليلة" إنشاء حزب شبه دينى أو عرقى؛ بغية الحصول على أصوات الأعداد الكبيرة للناخبين المسلمين فى المدينة، كما أنشئ حزب ائتلاف "مليلة"، قبل أشهر قليلة من الانتخابات بدعم مالى من عدد من التجار المحليين، وقد حصل الحزب على أربعة مقاعد فى المجلس المحلى.

وفى عام (١٩٩٩م) تم إنشاء حزب آخر باسم: "الحزب الاشتراكى الديمقراطي" فى "مليلة"، هدفه كسب أصوات الناخبين المسلمين؛ وكان القصد من إنشاء هذا الحزب هو إضعاف تأثير الائتلاف بين المسلمين. كان الحزب – رغم ذلك – من تجليات "منظمة تيرا أمونيوم" التى تزعمت الدعوة ضد تطبيق قانون الأجانب فى عام (١٩٨٦م)، فلم تكن نتائج هذا الانقسام فى القوى فى صالح الحزب الجديد الذى لم يحصل على أكثر من ٤٩٨ صوتًا أي: ما يعادل ١,٨٪ من مجموع الأصوات، وحصل ائتلاف "مليلة" على ثانى أعلى نسبة فى عدد الأصوات فى المدينة، وتم انتخاب مرشحه "مصطفى أبركان" عمدة للمدينة فى "زفة" إعلامية كبيرة صاحبت الانتخابات، بوصفه أول عمدة مسلم للمدينة، كانت هذه التطورات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بواقع معناه أن سكان المنطقة قد ملوا الحزبين الوطنيين الكبيرين وهما: "الحزب الاشتراكى الإسباني" و"الحزب الشعبي"، وقد أدى هذا الموقف إلى التشظى السياسى فى المنطقة وظهور عدد من الأحزاب الصغيرة بعضها إسلامى.

وقد ساعدت الحكومة المرتبطة بحزب "الشعب الإسباني" خلال الفترة ما بين (١٩٩٥م) و (١٩٩٩م) – وهى الحكومة التى تولت مقاليد الأمور فى إسبانيا فى تلك الفترة – على تقوية حزب ائتلاف "مليلة"، وقد انصب إهتمامها الأساس على مشكلات الدمج الاجتماعى، والعمالة، وتوفير التعليم للجاليات المسلمة، ويبدو أن هذه الجهود ساعدت فى تحسين أحوال المعيشة بالنسبة لهذه الجاليات، التى لا تزال تشعر ببعض التعصب ضدها، وفى خلال السنوات الأربع التى تولت فيها هذه الحكومة مقاليد الأمور

كان "حزب ائتلاف مليلة" فى أفضل حالاته، من حيث القوة السياسية. وظهر تقدم واضح على الصعيد الاجتماعى فى المدينة بسبب تأثير هذا الحزب، وتحسنت أحوال المسلمين الذين ظلوا فترة طويلة يعانون من التمييز.

ولم يلبث سكان "سبتة" أن احتذوا حذو سكان "مليلة"؛ وبدؤوا ينظمون أنفسهم، ويرصون صفوفهم، وعمدوا إلى المشاركة النشطة فى انتخابات عام (١٩٩٩م)، وفى تلك السنة تمكن المسلمون من انتخاب ثلاثة ممثلين لهم فى المجالس المحلية، ورغم ذلك فإن المسلمين فى هاتين المدينتين لم يتمكنوا من تقديم أنفسهم على أنهم جبهة انتخابية واحدة متحدة، أضف إلى ذلك أن طريقتهم فى الانتخابات تحددها المصالح السياسية والاقتصادية، ولا تحددها القضايا الدينية كما هو متوقع.

تمثل الأصوات الانتخابية ثقلاً كبيرًا فى هاتين المدينتين، ورغم ذلك فإن المقترعين لا يدلون بأصواتهم دائمًا على أساس الانتماء الحزبى، وإنما كرد فعل على خدمات الحكومة لهم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية أيضًا، خاصة فيما يتعلق بقضية التمييز ضدهم.

نتائج وضع المسلمين فى إسبانيا:

لا يتعلق وجود الإسلام فى إسبانيا كثيرًا بالماضى التاريخى أكثر من تعلقه بحقيقة أن إسبانيا أصبحت اليوم بلدًا مستقبلاً للمهاجرين، ورغم أن المسلمين لا يزالون قليلين نسبيًا، إلا أن وجود الإسلام قد أصبح أكثر وضوحًا فى المحافل العامة، ولا يزال يستقطب اهتمام الناس، واهتمام النخبة السياسية على السواء، بما فى ذلك السلطات الحكومية. ورغم ذلك فقد واجهت الجالية الإسلامية الإسبانية الصغيرة صعوبة فى إحراز تقدم فى كثير من المجالات، فضلاً عن مشكلات كثيرة متباينة، وقد تفاقمت هذه المشكلات مع ظهور حاجة المسلمين لتقديم أنفسهم بوصفهم صوتًا واحدًا أمام الدولة، ورغم كفاية التنظيم الحالى الذى يتحرك فى إطاره المسلمون فى إسبانيا إلا أن الواقع يقول إن المسلمين فى إسبانيا يتألفون من جماعات صغيرة تسعى إلى تحسين أحوال معيشتها أولاً، حتى تستطيع ممارسة ديانتها كأقلية، تعمل على تلقين مبادئ الدين للأجيال الجديدة.

وهناك مشاكل أخرى تنبع من حقيقة مفادها: أن البنى القديمة للمجتمع لم تعد كافية لسد احتياجات الأعضاء، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى بنى جديدة؛ من أجل ضمان التفاعل الإيجابى والسلمى بين المسلمين وغير المسلمين.

ولا تزال السلطات المحلية تواجه مشكلات فى اختيار شركائها من بين المنظمات والاتحادات الإسلامية المختلفة، القادرة على الحوار معها، وهى تنظر إلى "اللجنة الإسلامية فى إسبانيا" على أساس أنها منظمة بالغة التعقيد والغموض، تتنازعها اتجاهات مختلفة، وانقسامات داخلية كثيرة، أضف إلى ذلك أن السلطات المحلية تخشى على نفسها من الوقوع تحت تأثير هذه المنظمات، أو تحت تأثير حكومات خارجية.

وقد قويت العلاقات مع الأقطار الإسلامية – أقطار الأصل وغيرها من الأقطار – بسبب الحاجة إلى التمويل لبناء أماكن العبادة، إلا أن هذه العلاقات تشيع الخوف بين السلطات الإسبانية، من أن تسعى بعض القوى الأجنبية إلى استغلالها، من خلال هذه المنظمات الإسلامية، وهذا ما أضاف إلى المشكلات والمصاعب التى يلاقونها فى الاتصال بالجماعة المسلمة؛ لطرح مشكلات مختلفة والسعى إلى حلها، باختصار: يتصف المجتمع المسلم فى إسبانيا، بأعداده المتزايدة، ودرجات دمجه المختلفة فى المجتمع الإسبانى، بالانقسام وغياب التماسك، وهذا – بالإضافة إلى المشكلات التى تناولناها فيما سبق من صفحات، الأمر يحول مسألة الإسلام وكيفية التعامل معه إلى قضية حساسة فى إسبانيا على الصعيدين القومى والمحلى.

هوامش الفصل الثامن

(١) ينتمى إميلو جالندو إلى الفئة الثانية فى هذه الدراسة، "الإسلام فى إسبانيا الفعلية" (فى خدمة الوحدة: فى ذكرى جوليان جارشيا هرناندو" (مدريد: افتتاحية آمتينس، ١٩٩٣م)، ص: ٥٣١-٥٥١.

(٢) يجب أن نذكر أيضًا أنه ليس جميع المقيمن فى إسبانيا – النازحين من الأقطار الإسلامية – مسلمين، ففى حالة بلد مثل: لبنان تجد أن عددًا كبيرًا من النازحين منها إلى إسبانيا من المسيحيين، وفى حالة بلد أخرى مثل: غانا لم نذكر ما يقترب من ألفى غينى تم منحهم الجنسية الإسبانية فى سنة (٢٠٠٠م)؛ لأن ٢٠٪ فقط منهم مسلمون.

(٣) لمزيد من المعلومات انظر: الموقع التالى على شبكة الإنترنت: www.Islam-Shia.org.

(٤) يمكنك أن تجد جميع المعلومات حول النصوص القانونية المتصلة بالإسلام فى إسبانيا على موقع وزارة العدل الإسبانية: www.mju.es/mreligiosos، كما يمكن الوصول إلى قوائم بالكيانات الدينية الإسلامية المسجلة رسميًا.

(٥) أصدر القرار المجلس الاستشارى للحرية الدينية فى ٢٣ من يوليو من عام (١٩٨٩م)، وأعده فى صورته النهائية أ. فرنانديز جونزاليز دى. لامازاريس فرنانديز.

(٦) يمكن الحصول على معلومات مثيرة حول الاتحاد الإسبانى للكيانات الدينية الإسلامية (FEERI) على الرابط التالي: www.verdeislamica. Com، وعلى الرابط التالى أيضًا: www.webislam.com.

(٧) المجتمعات الإسلامية موزعة فى جميع أنحاء إسبانيا فى "ڤالينسيا" و"غرناطة" و"مدريد" و"سرقوسة" و"غاليسيا" و"أستورياس" و"تيراسا" و"أليكانتي".

(٨) القانون ٢٦ الصادر فى ١٠ من نوفمبر (١٩٩٢م)، "مجلة الدولة الرسمية"، ١٢ من نوفمبر (١٩٩٢م)، يمكن أن يصدق على هذا الاتفاق.

(٩) انظر: آنا أ. بلانيت، "مليلة وسبتة: مدن على الحدود الإسبانية المغربية" (مليلة: الجامعة الوطنية للتعليم عن بعد، ١٩٩٨م).

الفصل التاسع

الإسلام فى اليونان

ثانوس بى. دوكوس

ديمترى أ . أنطونيو

تقديم:

من المهم أن نضع، الوجود الإسلامى فى بلاد اليونان، فى السياق الأوسع لحدود اليونان السياسية، وكذلك فى السياق الأرحب لقضية الهجرة من دول جنوب القارة الأوروبية، الذى يكثر فيه المسلمون، وتكثر فيها المشكلات الاقتصادية، ويزيد فيه عدد الشباب العاطلين عن العمل، هناك اهتمام كبير فى دوائر أوروبية كثيرة بالآثار المزعجة لمثل هذه الهجرة الكبيرة، على البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمعات المضيفة، بما يشمل تنامى النزعات والجماعات العنصرية، خاصة فى أثناء فترات الاضطرابات الاقتصادية، واليونان ليست مستثناة من هذا الطرح.

والحق أن هناك دراسات كثيرة، واستطلاعات رأى، تبين أن غالبية اليونانيين يرون أن المهاجرين غير الشرعيين مشكلة كبيرة فى المجتمع اليونانى، وهم ينظرون إلى هذه الظاهرة على أنها عبء، لا على الاقتصاد القومى فحسب، بل على الرفاهية الاجتماعية للمجتمع اليونانى، والنظم التعليمية، وعلى نظامها العام كذلك.

اليوم يوجد ما بين ٥٠٠,٠٠٠ إلى مليون مهاجر لأسباب اقتصادية فى اليونان من شرق أوروبا وجنوب شرقها، ومن أفريقيا وآسيا، بما فى ذلك الشرق الأوسط. ولكن ثلثى

المهاجرين تقريبًا، المستقرين فى اليونان بطريقة غير قانونية، من الألبان. إن حقيقة أن اليونان تقع على حدود دولتين مسلمتين هما تركيا وألبانيا، وعلى حدود دولتين أخريين تسكنهما جماعات إسلامية مهمة تُعرف بالـ FYROM ("يوغسلافيا" السابقة وجمهورية مقدونيا وبلغاريا)، وأن هناك أيضًا مجتمعًا مسلمًا صغير العدد يعيش على أرضها، ولكنه مهم من الناحية الاستراتيجية، حقيقة تجعل مسألة الوجود الإسلامى فى اليونان ذا أهمية كبيرة من ناحية السياسة الداخلية، ومن ناحية علاقاتها مع العالم الخارجي. والحق أن العامل الإسلامى قد اكتسب أهمية متزايدة مع انهيار الاتحاد السوفيتى، والانفتاح على مناطق جديدة تسكنها غالبية مسلمة فى جنوب أوروبا وشرقها، نقول: اكتسب العامل الإسلامى أهمية متزايدة فى تشكيل رؤية اليونان لأمنها، وأمن المحيط الذى تعيش فيه. ومن ثم تبنت اليونان نهجًا دبلوماسيًا وأمنيًا مختلفًا، وقد ساعدت الظروف الجديدة على تعزيز أهمية السكان المسلمين فى اليونان فى هذا السياق الأرحب.

اليونان والعالم الإسلامى .. تاريخ موجز:

تعود الروابط بين العالمين الهللينى والإسلامى إلى القرون الأولى بعد ظهور الإسلام[١]؛ ففى القرن التاسع الميلادى أنشأ الخليفة العباسى المأمون "بيت الحكمة"، وجمع فيه العلماء اليونانيين والمسلمين؛ كان هدف الخليفة ترجمة العلوم والفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، وتحقيق نوع من الامتزاج الثقافى بين الحضارة الهللينية والحضارة الإسلامية، ولحسن الحظ حفظت هذه الرغبة فى الترجمة مئات من المخطوطات اليونانية من الضياع، مما مَكّن الباحثين الأوروبيين بعد ذلك من اكتشاف الثقافة اليونانية القديمة، الأمر الذى كان سببًا من أسباب النهضة الأوروبية [٢]، وكانت هناك أيضًا روابط تجارية مستقرة فى العصور الوسطى، ساعدت على زيادة التبادلات الثقافية بين اليونان والعالم الإسلامى. على أن العلاقات اليونانية الإسلامية لم تكن دائمًا قائمة على التعاملات الثقافية والتجارية المسالمة والبناءة؛ إذ كان فتح القسطنطينية فى عام (١٤٥٣م)، من قبل السلطان العثمانى محمد الفاتح، وما تبع ذلك من توسع الحكم العثمانى فى مناطق جنوب

شرق أوروبا، بما فى ذلك اليونان، علامةً على بداية فترة طويلة من التوتر والعداء بين العالمين الأوروبى والإسلامى لا تزال آثاره قائمة إلى اليوم. تلك التجربة الماضية كان لها أكبر الآثار فى تشكيل طبيعة العلاقات التركية اليونانية، التى اتسمت بفترات طويلة من التوترات، وفى العامين الأخيرين شهدنا تحسنًا مهمًا فى العلاقات اليونانية التركية، الذى إن استمر وتعمق فسوف يكون ذا فائدة كبيرة للعلاقات الشاملة لليونان مع العالم الإسلامى. ويجدر بنا أن نذكر أن العقود الخمسة التى خلت، شهدت وجود علاقات حميمة بين اليونان والدول العربية والإسلامية الأخرى؛ فغياب الماضى الاستعمارى قد يسَّر صياغة مثل هذه العلاقات.

الصورة الجانبية العرقية والاقتصادية للمجتمع الإسلامى فى اليونان:

مسألة البحث عن وصف للمسلمين فى اليونان تخضع لوجهات نظر كثيرة؛ فهل هم جماعة صغيرة أم مجتمع له خصائص المجتمع محدد المعالم، أم هم مجرد جالية من المسلمين شأنها شأن الجاليات الأخرى؟ جادل بعض الباحثين اليونانيين بأن الأفضل أن يُوصف المسلمون فى اليونان بأنهم جالية أو مجتمع صغير؛ لأنهم يختلفون عن المجتمعات الأخرى التى تتمتع بقيادة ترعى مصالحهم وتمثلهم أمام الهيئات الرسمية، وكانوا يقولون: إن الاعتراف بأن المسلمين فى اليونان مجتمع كبير قد يغريهم بالضغط للمطالبة بتمويل مالى (من الحكومة ومن جهات أخرى) يعينهم على بناء مشروعات جديدة.

جدول (٩-١) يبين البنية "الديموغرافية" فى "تراقية الشرقية":

المقاطعة	إجمالى عدد السكان	عدد المسيحيين	عدد المسلمين	النسبة المئوية للمسملين
إفروس	١٤٤,٠٠٠	١٣٥,٠٠٠	٩,٠٠٠	٦,٢٥

زانتي	٩١,٠٠٠	٥١,٠٠٠	٤٠,٠٠٠	٤٣,٩٠
رودوبس	١٠٣,٠٠٠	٤٠,٠٠٠	٦٣,٠٠٠	٦١,١٦
الإجمالي	٣٣٨,٠٠٠	٢٢٦,٠٠٠	١١٢,٠٠٠	٣٣,١٤
المصدر: ثاناسيس فكاليوس (تحرير)، "مشكلة التعليم متعدد الثقافات فى "تراقية الغربية" ("أثينا" : طبعات جوتنبرج، ١٩٩٧م)، ص٢٣.				

ولكن من هؤلاء الباحثين من يرى أن كثرة الحديث فى هذا الشأن قد تعنى مصادرة الحريات الشخصية، وتهدد الأقليات العرقية والدينية داخل المجتمع الإسلامى فى اليونان الذى تهيمن عليه جماعة أو جماعتان على باقى الجماعات الأخرى؛ فالمجتمع المسلم فى اليونان لا يتألف من جماعة واحدة متجانسة من الناحية العرقية أو الثقافية؛ إذ يقوم الوجود الإسلامى فى اليونان على أقلية مسلمة تعيش فى غرب "تراقية"، وجماعة أخرى من المهاجرين الذين لم يصبح وجودهم ملحوظًا إلا فى التسعينيات من القرن العشرين (وهو وجود متزايد على أية حال)، ويقدر "ثاناسيس فكاليوس" عدد المسلمين الذين يعيشون فى "تراقية" الغربية بما يقرب من ١١٢,٠٠٠ نسمة [٣]، على حين تقدر بعض المصادر الأخرى العدد بأنه يقترب من ١٢٠,٠٠٠ نسمة [٤]، وتتألف هذه الأقلية من ثلاث جماعات عرقية مختلفة، أكبرها الجماعة التى تنحدر من العرق التركى وعددهم يقترب من ٦٠,٠٠٠ نسمة، والجماعة الثانية التى تليها فى الترتيب من "البوماك" الذين يقترب عددهم من ٣٠,٠٠٠ نسمة، وعدد آخر يُقدر بـ: ٢٠,٠٠٠ نسمة من الأثجان (الغجر)، كما يمكن التركيز على جماعتين فى المجتمع الإسلامى المنحدر من أصول تركية:

(١) المسلمون الأوائل الذين يشكلون الجزء الأكبر فى المجتمع.

(٢) الجماعة التى تُسمى: بـ: "الجماعة الكمالية الإصلاحية".

ويختلف الباحثون حول أصول "البوماك": فيعُدُّهم اليونانيون جماعة أصلية تعيش فى المنطقة، ولا علاقة لها بالمسلمين البلغار، الذين نطلق عليهم "البوماك" أيضًا،

وقد تخلى "البوماك" عن لسانهم الأصلي، واعتنقوا الإسلام في أثناء الحكم العثماني، ويتحدثون بلهجة قريبة من اللغة البلغارية الممتزجة بكلمات تركية، ويعيشون في قرى في جنوب "رودوبس" ، كما يعيش الكثير من "البوماك" في "كوموتيني" و"زانتي" ، ويعيش بعضهم في "ديديموتكون" (من أعمال "إفروس")، (انظر الجدولين رقم: (٩-١)، رقم: (٩-٢).

أما الغجر فيعيشون في "تراقية" منذ منتصف القرن الحادي عشر، وتدل سمات اللغة التي كانوا يتحدثون بها، والدين الذي كانوا يدينون به، على أنهم اعتنقوا المسيحية بعد أن استقروا في "تراقية" ، وتركوا أنفسهم لتأثير اللغة اليونانية والثقافة اليونانية. وبعد أن خضعت "تراقية" للحكم العثماني في منتصف القرن الرابع عشر، تحول الكثيرون من الغجر إلى الدين الإسلامي، على حين ظل آخرون على دينهم المسيحي مخلصين له، وبعد توقيع معاهدة "لوزان" في عام (١٩٢٣م)، تم استثناء المسلمين الغجر الذين يعيشون في "تراقية" من التبادل السكاني؛ مما جعلهم يشكلون (مع المسلمين المنحدرين من أصل تركي، وكذلك المسلمين "البوماك")، جزءًا من الأقلية المسلمة في "تراقية" الشرقية، وينقسم المسلمون الغجر (شأنهم في ذلك شأن المسلمين الآخرين) إلى فرعين دينيين: (١) المسلمون السُنة، (٢) والمسلمين الذين يشتركون في الإيمان بالتعاليم الصوفية – الأمر الأقرب إلى التشيع – حسب الطريقتين الصوفيتين الشائعتين في "تراقية"، وهما "البكتاشية" و"الكزلباشية"، على الإجمال نستطيع أن نقول: إن العقيدة الدينية التي يدين بها المسلمون الغجر ليست قوية، وإن هناك مبادئ من تعاليم العقيدة المسيحية تشوب عقيدة الصوفيين المنتمين إلى "الطريقة البكتاشية" و"الطريقة والكزلباشية"؛ فهم يصلون أسبابهم بالتقويم المسيحي، والاحتفال بالقديسين، ويرتبطون بعلاقة وطيدة مع التراث الديني والحياة الدينية التي يحياها الأرثوذكس اليونانيون في "تراقية" (٥).

جدول ٩-٢

البنية "الديموغرافية" للسكان المسلمين فى شرق "تراقية":

الخلفية العرقية	عدد السكان	النسبة المئوية
روما	١٨,٠٠٠	١٦
"البوماك"	٣٨,٠٠٠	٣٤
الأصول التركية	٥٦,٠٠٠	٥٠
إجمالى العدد	١١٢,٠٠٠	١٠٠
المصدر: تناسى فكاليوس (تحرير) (مشكلة التعليم متعدد الثقافة فى شرق "تراقية") ("أثينا": مطبوعات جوتنبرج، ١٩٩٧م)، ص: ٢٤.		

بدأت هجرة المسلمين بأعداد كبيرة إلى اليونان منذ ما يقرب من عشرين عامًا، بعد سلسلة من الموجات المتشابهة من الهجرة إلى أوروبا الغربية، فى وقت كان فيه الاقتصاد اليونانى قد بدأ فى التعافى، وبدأت اليونان فى التغير من دولة تصدر العمالة إلى دولة تستورد العمالة، ونستطيع أن نقول: إن هذه الموجات من الهجرة إلى اليونان قد جرت فى بداية السبعينيات من القرن العشرين حين بدأ العمال الأفارقة والآسيويون (خاصة من باكستان) فى الوصول إلى اليونان، ولكن الهجرة على نطاق أوسع إلى اليونان لم تبدأ إلا فى أواخر الثمانينيات؛ حين شهدت اليونان تدفقًا ضخمًا من المهاجرين الأجانب، أغلبهم دخل البلاد بطريقة غير قانونية؛ ووصل بعضهم بتأشيرات سياحية، ولكن الغالبية الكبيرة دخلت البلاد دون أية أوراق تدل على هويتهم، وفى التسعينيات كان العدد الأكبر من المهاجرين من الألبان، ولكن كان هناك عدد لا يُستهان به من الجماعات النازحة من الشرق الأوسط والبلاد العربية والبنجال وباكستان وإيران، وحتى الآن لا توجد إحصائيات رسمية، تبين عدد المهاجرين المسلمين الذين يعيشون فى اليونان؛ لأن مصلحة التعداد فى اليونان لا تسأل الناس عن انتماءاتهم الدينية، وعندما تبين للسلطات اليونانية أن المهاجرين يخفون انتماءاتهم الدينية وجنسياتهم الأصلية بغية الحصول

على فرص أفضل للعمل بدأت هذه السلطات تحتاط للأمر [٦]، ولذا تبين لهذه السلطات أن الوصول إلى معلومات مطبوعة حول المهاجرين بصفة عامة والمهاجرين المسلمين بصفة خاصة صعب للغاية.

جدول ٩-٣

عدد المسلمين فى اليونان الذين تقدموا لطلب "البطاقة البيضاء" (تصريح العمل):

بلد الأصل	العدد	النسبة المئوية من الإجمالي	الذكور	النسبة المئوية للذكور	الإناث	النسبة المئوية للإناث	النسبة المئوية للذكور فى الجنسين
ألبانيا	٢٤٠,١٥٠	٦٥,٠	١٩٤,٦٢	٧٢,٥	٤٠,٨٨٠	٤٣,٧	٨٢,٦
باكستان	١٠,٨٦٦	٢,٩	١٠,٣٧١	٣,٩	٥١	٠,١	٩٩,٥
مصر	٦,٢٢٥	١,٧	٥,٦٩٨	٢,١	٣٤٧	٠,٤	٩٤,٣
العراق	٢,٨٣٢	٠,٨	٢,٣٦٤	٠,٩	٤١٦	٠,٤	٨٥,٠
المغرب	٤٠٨	٠,١	٢٦٣	٠,١	١٣٨	٠,١	٦٥,٦
لبنان	٢٤٦	٠,١	١٩٢	٠,١	٤٥	٠,٠	٨١,٠
الجزائر	٢٢٩	٠,١	٢١٠	٠,١	١٤	٠,٠	٩٣,٨
السودان	٢١٠	٠,١	١٨٢	٠,١	٢٥	٠,٠	٨٧,٩
تركيا	١٤٩	٠,٠	١٢٦	٠,٠	١٩	٠,٠	٨٦,٩
الأردن	١٤٦	٠,٠	١٣٢	٠,٠	٩	٠,٠	٩٣,٦
إيران	١٣٧	٠,٠	١١٣	٠,٠	٢٤	٠,٠	٨٢,٥
فلسطين	٨٥	٠,٠	٧٧	٠,٠	٥	٠,٠	٩٣,٩
المصدر: مصلحة التوظيف الوطنية (معالجة المعلومات فى المعهد القومى لتوظيف العمالة)							

وجدير بالذكر أن مصلحة توظيف العمالة توصلت (كما هو مبين فى الجدول رقم: ٩-٣)، إلى تقديرات تقريبية غير رسمية لعدد المسلمين الذين تقدموا للحصول على البطاقة البيضاء (تصريح العمل)، وعلى النقيض من مسلمى "تراقية" الغربية [٧]، الذين يعملون فى الزراعة (وبالذات فى زراعة الطباق)، وتربية الماشية (انظر: الجدول ٩-٤)، فإن المهاجرين المسلمين يُصنَّفون – فى الأغلب الأعم – بأنهم من العمالة الفقيرة جدًّا، ويُنظر إليهم من قِبَل الجميع على أنهم عمالة رخيصة معفاة من الضرائب، وهناك من المسلمين من يعيش فى الريف اليونانى، وهؤلاء يعملون فى مواسم حصاد المحاصيل الزراعية ومواسم جمع الفاكهة، وأما هؤلاء الذين يعيشون فى المدن الكبيرة كعواصم المحافظات مثلاً، وكذلك الذين يعيشون فى مدينة "أثينا" نفسها فيُنظر إليهم على أنهم من العمالة اليدوية غير المدربة.

الهموم الأمنية فى اليونان، وهموم المسلمين:

تُوجد تطلعات تركية، ربما تكون غير معلنة، فى "تراقية" تشجعها الأقلية المسلمة هناك، الأمر الذى يُعَدُّ عاملاً من عوامل القلق، التى يهتم بها المحللون للجهود الأمنية المبذولة فى اليونان، فنحن نسمع عن عناصر تركية متطرفة معينة، تدعو إلى التدخل فى "تراقية"؛ من أجل "تحرير إخونهم الذين يرزحون تحت وطأة الاضطهاد"، وهذا يعضد تلك المخاوف ويؤكدها، ولكن هذه الدعوات المتطرفة لم تلق آذانًا صاغية من قِبَل الحكومة التركية حتى الآن.

الجدول رقم (٩-٤):

هيكل تركيبة السكان النشطين فى الناحية الاقتصادية فى "تراقية" (بالنسب المئوية):

القطاع	١٩٦١	١٩٧١	١٩٨١
الزراعة	٨٠,٣	٦٣,٥	٦١,٢
الصناعة	٩,٥	١٦,٢	١٦,٤
الخدمات	١٠,٢	٢٠,٣	٢٢,٤

المصدر: مشكلة التعليم متعدد الثقافات فى "تراقية" الشرقية (تحرير: ثناسيس فكاليوس)، ("أثينا": مطبوعات جوتنبرج، ١٩٩٧م)، ص: ٣٦.

فى الوقت نفسه بدأت الحكومة اليونانية والمجتمع اليونانى فى الاعتراف التدريجى بأن الأقلية المسلمة فى "تراقية" كانت لسنوات طويلة ضحية التمييز الإدارى، ولهذا اتُخذت التدابير المتعددة خلال السنوات الخمس أو الست الأخيرة لمعالجة المشكلة، ولإيجاد السبل من أجل تحسين الأحوال المعيشية للمسلمين. ويمكن تفسير سلوك الدولة اليونانية على الإجمال (رغم أنه سلوك غير مبرر) إزاء الدعاية النشطة، وكذلك الأنشطة المريبة الأخرى التى تقوم بها القنصلية التركية بين المنطقة، والمشاعر الانضمامية التى عبر عنها الأعضاء القياديون فى الجماعة الناطقة بالتركية فى الأقلية المسلمة، على سبيل المثال: تُعد "جمعية تضامن الأتراك فى "تراقية" الغربية" ومقرها اسطنبول، واحدة من أنشط المنظمات الانفصالية، ففى أثناء مؤتمر أبريل من عام (١٩٩٥) فى اسطنبول، والذى نظمته "جميعة تضامن الأتراك فى "تراقية الغربية"، تقرر تأسيس برلمان "تراقية" الغربية فى المنفى، وأما وكالة الشؤون الدولية التى تتخذ مقرها فى اسطنبول فكانت – خلال السنوات الماضية – مصدرًا عتيدًا من مصادر الدعاية الانفصالية.[٨]

المسلمون فى السياسة اليونانية:

عند تقييم قدر النشاط السياسى للمسلمين اليونانيين، يجب أن نفرق بين حالة الأقلية المسلمة فى "تراقية" الغربية وحالة المهاجرين المسلمين إلى اليونان عمومًا.

حالة الأقلية المسلمة فى "تراقية" الغربية:

أى تحليل لطبيعة ومستوى نشاط الأقلية المسلمة فى "تراقية" الغربية فى السياسة اليونانية يجب أن يأخذ فى الحسبان النقاط التالية:

أن المسلمين فى "تراقية" الغربية مواطنون يونانيون، ومن ثم يتمتعون بحقهم فى ممارسة أنشطتهم السياسية والمدنية منذ التوقيع على معاهدة لوزان فى عام (١٩٢٣م)، فقد منحتهم المعاهدة الحق فى إنشاء الجمعيات والاتحادات والأحزاب السياسية، كما منحتهم الحق فى التصويت والترشح، فتوجد اليوم سبعُ جمعيات إسلامية فى "تراقية" الغربية.

أن المجتمع المسلم فى "تراقية" الغربية يتركز فى منطقة جغرافية معينة (مقاطعات زانتى ورودوبي)، وقد أسفر ذلك عن مستوى عالٍ من التمثيل فى المجالس المحلية، وكذلك على المستوى القومي، ولكى نبين ذلك نقول: إنه فى أثناء الانتخابات البرلمانية، تَضَمَّن جميع الأحزاب السياسية الكبيرة فى قوائمها الانتخابية مرشحين مسلمين، فقد كانت البرلمانات اليونانية منذ (١٩٢٧م) تضم أعضاءً يمثلون المسلمين (اثنان فى المتوسط)، يُنتخبون، ويسهمون فى العمل البرلمانى العام.

وفى أواخر الثمانينيات اختار بعض الأعضاء من الأقلية، الترشح فى الانتخابات كمستقلين، فأنشؤوا أحزابًا مثل: "حزب الثقة" و"حزب الديموقراطية والمساواة والسلام"،(٩) وقد أثر هذا الانقسام فى أصوات الأقلية، وكثرة عدد مرشحيهم على المسلمين، ونال من فرصتهم فى انتخابات برلمان (١٩٩٣م)، ولكن هذه الأسباب لم تظهر فى الانتخابات البرلمانية التى جاءت بعد هذا التاريخ، ولذلك نجد أن البرلمان

الحالى الذى جاء نتيجة انتخابات أبريل (٢٠٠٠م)، يضم عضوين يمثلان المسلمين الذين ينتمون إلى حزب "الباسك" الحاكم (الحركة الهللينية الاشتراكية لعموم اليونان)، ورغم هذه الأنشطة فإن مسلمى اليونان فى "تراقية" الغربية لم ينصهروا فى المجتمع اليونانى تمام الانصهار، وهناك عاملان لعبا دورًا فى هذا الشأن؛ العامل الأول: هو تأثير الميول الطائفية والعامل الثاني: يتمثل فى فعاليات الحرب الباردة، ورغبة اليونان فى ألا تعادى تركيا بسبب سياسات الاندماج التى تتبعها مع المسلمين فى "تراقية" الغربية، مما تجلى بوضوح فى السياسات التعليمية التى تبنتها الحكومة اليونانية، التى شجعت على تدريس اللغة التركية الحديثة لا العثمانية، ومن هنا يعلق الأستاذ الدكتور "إيرينى لاجاني" بقوله:

كانت نتيجة هذا النهج أن الحكومات اليونانية المتعاقبة وكذلك المجتمع اليونانى ككل – بعكس الأقليات الأخرى – لم يعمل على إشاعة الهللينية اللغوية والثقافية بين الجماعة المسلمة، على الرغم من أنهم مواطنون يونانيون، وكان لذلك نتائج إيجابية وأخرى سلبية: على الجانب الإيجابى أسهمت فى الحفاظ على هوية هذه الأقلية وملامحها الثقافية والدينية المائزة؛ وعلى الجانب السلبى كانت من دواعى التهميش الاجتماعى الذى عانى منه المسلمون، وأغلبهم لم يتمكن من الانصهار فى الحياة الاجتماعية اليونانية، والتكيف مع الطبقات الاجتماعية هناك.

ومن المفيد أن نذكر أن "البوماك" بدؤوا الآن تعلم اللغة التركية، ومن ثم بدؤوا فى الحد من استخدام لغتهم الأصلية، وقصرها على بيئتهم المحلية التى يسكنون فيها، هذه حقيقة تسهم فى إشاعة اللغة التركية والثقافة التركية بين أبناء "البوماك"، وفى الانصهار التدريجى فى الأقلية التركية، وليس من شك فى أن العدد الأكبر من الساعات المخصصة لدراسة اللغة التركية، مقارنة بعدد الساعات المخصصة للغة اليونانية، وهى لغة الحديث اليومى، هو السبب الرئيس فى عدم قدرة التلاميذ المسلمين على الانصهار فى هياكل النظام اليونانى التعليمى القومى. [١٠]

حالة المهاجرين المسلمين:

على النقيض من حالة المسلمين فى "تراقية" الغربية، لم يتم تمثيل المهاجرين المسلمين فى اليونان فى المؤسسات القومية والمحلية. ورغم ذلك نعرف أن المهاجرين المسلمين فى المستقبل يمكن أن يشكلوا جماعات تمثل همومهم وتضغط من أجل تحقيق مصلحتهم لدى السلطات المحلية والقومية، مثلاً: بعد أن قبضت السلطات التركية على عبد الله أوجولان، عَّبر عددٌ من المهاجرين الأكراد واللاجئين السياسيين عن عدم رضاهم التام عن دور الحكومة التركية، أضف إلى ذلك أن عددًا كبيرًا من "الألبان" عبَّروا عن اهتمامهم برفض الرأى العام اليونانى القوى، لحملة منظمة معاهدة شمال الأطلسى فى "كوسوفو"، ومن جهة أخرى ترى أغلبية المهاجرين المسلمين فى اليونان أن سياسات دولهم الأصلية ومستقبلها من الهموم السياسية الرئيسة التى يهتمون بها؛ لأنهم- شأنهم فى ذلك شأن المهاجرين الأوائل الآخرين الذى نزحوا إلى الأقطار الأوروبية - يأملون فى أن يعودوا إلى بلادهم بما يكفيهم من الأموال لبدء حياة جديدة فى أوطانهم الأصلية، وهذا معناه أنهم لا يبالون بالمضى فى بناء المؤسسات أو الجمعيات التى يستعينون بها على الحياة فى اليونان، هذا واضح فى موقفهم - مثلاً - من القضية المهمة، وهي: قضية إنشاء الجامع المركزى فى "أثينا" التى لم يهتم ببنائه إلا سفراء من بعض الدول الإسلامية، ووزراء الخارجية والتعليم والثقافة والبيئة فى اليونان، وكان اهتمام الجالية المسلمة فى اليونان محدودًا للغاية.

إلى جانب العوامل التى سبق ذكرها، هناك سمات تميز المسلمين فى اليونان وتفسر اهتمامهم المحدود بإنشاء الجمعيات الدينية، وأية جمعيات أخرى فى بلاد اليونان:

. أغلب المهاجرين من المسلمين السنة الذين يؤمنون بأن الإسلام يخلو من الكهنوت؛ وأن المسلمين لا يُعَوِّلون كثيرًا على رجال الدين، بمعنى أن إنشاء مؤسسات دينية فى اليونان وتوليها بالرعاية، ربما يكون تجربة جديدة يأنفون منها.

- أن أغلب المهاجرين المسلمين نزحوا من دول تهتم حكوماتها بتنظيم ودعم المؤسسات الدينية وإدارتها، وفى أغلب هذه الدول تُعَدُّ المنظمات المدنية - خاصة

المؤسسات الإسلامية الخاصة – محل ريبة، أو مصدرًا محتملاً من مصادر التهديد لشرعية الحكومة.

ومع ذلك إذا كان المهاجرون فى اليونان ينتوون التخلى – ولو بالتدريج – عن أسطورة العودة، كما فعل غيرهم من المهاجرين إلى سائر الأقطار الأوروبية، فإن الرغبة فى إقامة بنيات تحتية من مؤسسات دينية وثقافية وتعليمية سوف تنتقل إلى مجال التنفيذ.

قضايا الانصهار.. حالة المهاجرين المسلمين:

على النقيض من حالة الأقلية المسلمة فى "تراقية" الغربية، تعتمد درجة انصهار المهاجرين المسلمين فى المشهد الاجتماعى والسياسى اليونانى – بصورة كبيرة – على حصولهم على تأشيرات الدخول، وتصاريح العمل. وهذا يرجع فى المقام الأول إلى أن الدستور اليونانى يضمن عددًا من حقوق الأجانب الذين يدخلون البلاد بطريقة قانونية، دون أن يحمى أية حقوق لهؤلاء الذين يدخلون البلاد دون سند قانونى، أو أوراق رسمية؛ فهناك عدد قليل للغاية من مئات الألوف من المهاجرين، الذين عبروا الحدود اليونانية، لديهم أوراق رسمية، وتأشيرات سارية، بل إن نسبة أقل لديهم تصاريح عمل، ففى عام (١٩٩٩م) صدرت بعض التشريعات الجديدة التى تيسر الحصول على تصاريح العمل، ولكن هذه التشريعات الجديدة لم تظهر نتائجها بعد؛ ربما بسبب البطء الإدارى، والتأجيلات البيروقراطية، والحق أن الواقع الذى يقول: إن أغلب المهاجرين غير شرعيين قد أسفر عن وجود عدد من النتائج يمكن أن نجملها فيما يلي:

أغلب المهاجرين ليس لديهم تصاريح دخول للخدمات العامة؛ فالخدمات العامة التى تقدمها المصالح الحكومية غير معنية – من الناحية القانونية – بتقديم أية خدمات يحتاجها من لا يحملون أوراقًا رسمية، وثقائق تدل على هوياتهم.

من الناحية القانونية لا يحق لهؤلاء الذين لا يحملون وثائق رسمية تلقى العلاج فى أي مستشفى من المستشفيات الحكومية، ورغم ذلك تستقبل المستشفيات الحكومية اليونانية المرضى من المهاجرين غير الشرعيين.

-لا يحق للمهاجرين المسلمين غير الشرعيين فى اليونان دخول المدارس وتلقى أى شكل من أشكال التعليم، بما ذلك دراسة اللغة اليونانية فى برامج تعليم اللغة اليونانية.

-نظرًا لمشكلاتهم الاجتماعية المتعددة، أصبح بعض المهاجرين - خاصة من الجالية الألبانية - من المسجلين "خطرًا" على الأمن العام فى اليونان.

- شكّل عدد كبير من المهاجرين المسلمين فى العاصمة اليونانية - وهو ما يحدث عادة فى أغلب العواصم الأوروبية التى يقيم بها مهاجرون - ما يشبه "أحياء الجيتو"، وهى أحياء تتسم بالعزلة عن المجتمع الكبير.

قضية الجامع المركزى فى "أثينا" والمركز الثقافى الإسلامي:

فى الثلاثين من يونيو عام (٢٠٠٠م)، وافقت الحكومة الاشتراكية فى اليونان - حسب المادة (٧) من قانون تنظيم الألعاب الأولومبية التى كان مقررًا أنها ستقام فى عام (٢٠٠٤م)، والترتيبات الخاصة به - على بناء مركز ثقافى إسلامى كبير ومسجد ملحق به فى العاصمة "أثينا" [١١] ، وعند عرض الموضوع على البرلمان كانت نتيجة التصويت ٥٥٪ موافقون ضد ٤٠٪ غير موافقين على بناء المسجد. وسوف يكون بناء هذا المجمع الإسلامى فتحًا كبيرًا نحو إضفاء الشرعية على وجود المسلمين فى اليونان؛ لأن أغلب المسلمين - حتى الآن - يمارسون شعائرهم الدينية فى بيوت صغيرة حولوها إلى مساجد، أو فى أماكن العمل، أو حتى فى المحال التجارية.

سوف يُقام المسجد فى "بينيا" على مساحة ٣٥,٠٠٠ متر مربع شرق وسط مدينة "أثينا" نفسها، وسوف يصبح المركز بمثابة الممثل القانونى للمسلمين فى اليونان، وسوف يصبح أيضًا خاضعًا لإشراف الدولة[١٢] ،وقد وضعت وزارة الخارجية اليونانية مسودة قانون، بالتعاون مع وزير الثقافة وسفراء المغرب والأردن وفلسطين، فى الوقت نفسه هناك مناقشات حول تمويل المشروع بالتعاون مع حكومتى الكويت والمملكة العربية السعودية، وينص القانون على الدعوة إلى إنشاء دار للعبادة والدراسة وتبادل المعلومات [١٣] .

وقبل أن يصل مشروع القانون هذا إلى مبنى البرلمان اندلعت مناقشات ساخنة بالفعل، وخرجت الآراء المتبارية من أفواه المتحدثين من رجال السياسة ورجال الدين والجمهور أيضًا، ورغم موافقة الحكومة اليونانية وهيئة كهنوت الكنيسة الأرثونكسية اليونانية، على إنشاء الجامع المركزى الأثينى والمركز الثقافى الإسلامى، كان هناك كثيرون يرفضون القرار بقوة. ولم يكن هذا الرفض مقصورًا على حزب سياسى دون الآخر، ولم يكن يعكس إيديولوجية محددة. والحق أن ردود الأفعال تلك يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئات: (١) ردود الفعل الصادرة من أعضاء فى البرلمان والأحزاب السياسية، (٢) ردود الفعل الصادرة من رجال الدين فى الكنيسة الأرثوذكسية فى اليونان، (٣) ردود فعل صادرة عن السلطات المحلية والمواطنين.

ردود فعل صادرة عن أعضاء البرلمان والأحزاب السياسية :

وكان لهؤلاء اعتراضات خطيرة على المشروع، ولكن هذه الاعتراضات لم تكن تركز على القضية نفسها، بقدر ما كانت تركز على طريقة تناول الحكومة لها. فقد عبر الحزب المعارض الرئيس (حزب الديموقراطية الجديدة) عن رفضه للمكان الذى ستقام فيه هذه المشروعات. وكانت حجة الحزب أن اختيار المكان لم يخضع لدراسة مسبقة، ولم تكن حاجات المسلمين الذين يعيشون فى "أثينا"، تخضع لدراسات سابقة تبين جديتها. رفض حزب الديموقراطية الجديدة أيضًا طريقة سعى الحكومة، إلى ضم مسودة القانون الصادر بشأن المسجد والمركز الثقافى الإسلامى، إلى التشريعات الخاصة بالألعاب الأولومبية التى ستقام فى "أثينا" فى عام (٢٠٠٤م)، وصرح "جورج كالوس" ممثل "حزب الديموقراطية الجديدة"، ومسؤول الشئون الدينية، بأن "الأسباب التى تقدمها الحكومة سخيفة"؛ فالقرية الأولمبية يجب أن تُقام على بعد خمسة عشر كيلومترًا شمال العاصمة، ومن ثم فإن المسجد والمركز الثقافى الإسلامى المزمع إنشاؤهما سيكونان بعيدين عن القرية الأولمبية، فلا يتمكن الرياضيون من استخدامهما، والحق أن هذه الحجة بها بعض المنطق؛ فإقامة الجامع المركزى فى "أثينا" تتصل أسبابه بسياسة

اليونان الخارجية، ومصالحها فى الشرق الأوسط، ورغبتها فى الحفاظ على علاقات طيبة مع العالم العربى، أكثر من حرصها على علاقات مؤقتة مع الألعاب الأولومبية المزمع انطلاقها فى عام (٢٠٠٤م)[١٤].

من جهة أخرى صرحت ممثلة "الحزب الشيوعى اليوناني" بأن الجامعة العربية كانت تطالب بإنشاء مكان للعبادة للمسلمين فى العاصمة اليونانية منذ عام (١٩٧١م)، وأن الحزب كان يؤمن بأن إقامة الجامع المركزى الأثينى ضرورة من الضرورات، ولكنها اقترحت مكانًا آخر لبناء المركز يكون قريبًا من المركز التاريخى فى العاصمة (حى غازي)، تحدثت أيضًا ممثلة "حزب ائتلاف اليسار والتقدم الراديكالي" ماريا داماناكى عن ضرورة إنشاء المسجد فى "أثينا"، وأشارت إلى القرارات الصادرة عن المجلس المحلى فى "أثينا"، التى اقترحت أن يكون المقر فى حى غازى لأنه الأنسب لإقامة الجامع الكبير[١٥].

إضافة إلى هذه الاعتراضات طُرحت آراء ممثلى الأحزاب المستقلة وكذلك ممثلى الحزب الحاكم نفسه، وكانت آراء مناوئة لإقامة الجامع المركزى الأثينى والمركز الثقافى الإسلامى، لأسباب إيديولوجية. ومن الآراء المعروفة رأى الوزير السابق وعضو الحزب الحاكم الذى جادل بأن السماح ببناء المركز الإسلامى يجب أن يكون على أساس "شيء فى مقابل شيء" نحصل عليه من الأتراك، يقول: "يجب أن تجرى صفقة، نبنى لهم مسجدًا مقابل تسليمنا مفاتيح "آجيا صوفيا"(*) [١٦]. ومن الآراء الأخرى ذلك الرأى الذى عبر فيه ممثل آخر للحزب الحاكم عن اعتراضاته على أساس أن "الجامع المركزى الأثينى والمركز الثقافى الإسلامى ... يمكن أن يصبحا مركزين للإرهاب الدولى." تعكس هذه الآراء ذلك الحراك الذى يميز العلاقات اليونانية التركية، ودرجة تماهى الإسلام بصفة عامة مع التطرف، وهو رأى يشيع فى أنحاء كثيرة من الأقطار الأوروبية.

(*) (آجيا صوفيا): عبارة يونانية معناها الحكمة المقدسة ، وهى اسم كنيسة فى "اسطنبول" بناها الإمبراطور الرومانى "يوستينياس الأول" عام ٥٣٢ م، وحولها محمد الثانى إلى جامع بعد الفتح العثمانى، وأضاف إليها المحراب والمنبر والمقصورة، كما أقام أولى المآذن الأربع، أما المآذن الثلاث الأخرى فتعود إلى عهد السلطان سليم الأول، وهى الآن متحف بناء على قرار من مصطفى كمال أتاتورك، لتخفيف الضغوط الغربية، وتعد من أهم المزارات السياحية فى البلاد. (المترجم).

ردود فعل الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية:

رغم قرار هيئة الكهنوت فى الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، الذى يقضى بالموافقة على بناء الجامع، فإن كثيرًا من الأعضاء فى الهيئة الكهنوتية كانوا يعلنون – منذ البداية – عن رفضهم القوى لفكرة بناء مسجد فى حى "بينيا"، لقد سعت الأسقفية المحلية "المطران أجاثونيكوس" وغالبية القساوسة المحليين، مرات متعددة إلى تحذير الناس من "خطر" قادم فى الطريق، وأشار المطران "أجاثونيكوس"، فى تقريره السنوى حول المطرانية خلال العام (١٩٩٩م)، إلى قضية الجامع المركزى الأثينى والمركز الثقافى الإسلامى بقوله:

يا شعبى الحبيب، أعترف أنى أدين لكم بِدَيْنٍ أريد أن أفى به الآن: وهو أن يشمل تقريرى السنوى قضية غاية فى الأهمية، ومن أكثر القضايا استحقاقًا للانتباه، أريد أن أنبئكم عن قضية سوف تسفر عن مشاكل كثيرة، وتداعيات خطيرة، وأنا هنا أقصد قضية المسجد المركزى الأثينى والمركز الثقافى الإسلامى، الذى يزمعون إنشاءه على قمة تل فى "بينيا"، وأريد أن أحيطكم علمًا بأن مطرانيتنا المقدسة، وبالتعاون مع السلطات المحلية وسكان المنطقة، يحتفظون لأنفسهم بحق الرد القوى والمناسب، فى وجه كل من يريد أن يفسد إيقاع البنية الدينية والثقافية والاجتماعية والتقليدية، وحياة الناس فى "مسيوجيا" وطبيعتها، أهيب بكل واحد منكم ألا يهدأ حتى يمنع إقامة أية مبانٍ تؤوى العناصر الخطرة والكافرة فى منطقتنا [١٧].

ردود فعل المواطنين الذين يعيشون فى المنطقة والسلطات المحلية:

باستثناء عمدة "بينيا" كانت جميع السلطات المحلية، ومن بينهم المجلس المحلى المعارض، والمجلس المحلى فى "أتيكا" الشرقية[١٨]، يعارضون بقوة بناء المسجد المركزى الأثينى فى "بينيا"، عن طريق إصدار قرارات بالاحتجاج وتنظيم المظاهرات التى تهتف بالرفض، وأكثر الاعتراضات شيوعًا ضد بناء المسجد والمركز الثقافى يمكن إجمالها فى النقاط التالية:

• أن بناء "المسجد المركزى الأثيني"، و"المركز الثقافى الإسلامي"، سوف يشجع أعدادًا كبيرة من المهاجرين المسلمين على الإقامة فى "بينيا" مما ينال من نظام الحياة اليومية فى المنطقة، ومن شأنه أن ينال من نظافة الممتلكات العامة أيضًا.

• لا توجد أعداد كبيرة من المسلمين تعيش فى المنطقة التى يُزمَع بناء المسجد فيها.

• أن بناء المسجد فى حى "بينيا" لا يناسب المكان لا من الناحية الثقافية ولا من ناحية أسلوب حياة القاطنين فيه.

وهناك رأى – لم ينتصر له إلا القليلون – يقول: إن بناء المسجد المركزى الأثينى والمركز الثقافى الإسلامَى لن يؤثر على المنطقة، ولا على السكان المحليين، وضربوا لذلك مثلاً: ذلك الدير الهندوسى الذى يوجد فى المنطقة دون أن يسبب أية مشكلات.

التحدى الإسلامى فى اليونان:

تُعد المجتمعات الإسلامية اليوم جزءًا مستقرًا من مكونات المجتمع اليونانى، وبالنظر إلى موقع اليونان الجغرافى، فإن عدد المسلمين يُتَوقع أن يزداد باستمرار، ومن ثم يصبح التحدى الرئيس الذى يشكله المسلمون أمام المجتمع اليونانى – وأمام المجتمعات الأوروبية قاطبة فى الحقيقة – هو: ما إذا كانت قادرة على قبول واقع مقتضاه زيادة التنوع العرقى والثقافى، ومستعدة للانصهار مع المجتمعات المسلمة القادمة فى الطريق؟ وحتى الآن لم تستطع اليونان – وهى من أكثر الدول الأوروبية تجانسًا من الناحيتين العرقية والدينية، كما أنها أحدث عهدًا بالهجرة الإسلامية – أن تجد الإجابات الكافية على هذه الأسئلة، والحق أنه عندما ظهرت قضية إقامة "المسجد المركزى الأثيني" و"المركز الثقافى الإسلامي" أصبح ملحوظًا أن قدرة الدولة اليونانية، والمجتمع اليونانى أيضًا، على التعامل مع قضايا التعددية الثقافية قدرة محدودة. فلم يحتدم النقاش حول المركز الإسلامى على الملأ إلا فى عام (١٩٩٩م)، عندئذ فقط بدأ الناس العاديون يعرفون أن المهاجرين الذين يعيشون فى البلاد من المسلمين، يطالبون بدورٍ يمارسون فيها

شعائر دينهم، ومما يُؤسف له، أن المجتمع اليونانى لم يفهم بعدُ أن الإسلام هو الآن ديانة محلية وليست ظاهرة أجنبية، أضف إلى ذلك أن حالة "المسجد المركزى الأثيني"، هى فقط حالة من الحالات الكثيرة التى سوف تواجهها البلاد فى السنوات القليلة القادمة. إن التحرك نحو المجتمع متعدد الثقافات عملية صعبة بلا شك، ورغم ذلك، فإن اليونان يمكن أن تفيد عندما تأخذ فى الحسبان لا المشكلات الاجتماعية الكثيرة التى نشأت من الوجود الإسلامى فحسب، وإنما حين تأخذ فى الحسبان كذلك الفرص الكثيرة المهمة مثل: إحياء الروابط القديمة: الثقافية والتجارية بين اليونان والعالم الإسلامى، إما على أساس ثنائى، أو فى إطار الشراكة "اليورو- متوسطية" التى يمكن أن تنشأ عن هذا الوجود.

نتائج وتوصيات:

ما تقدم قد يفضى إلى النتائج الآتية:

- أن وجود الإسلام فى اليونان ليس ظاهرة جديدة، فهو يرجع إلى الغزو العثمانى للإمبراطورية البيزنطية وشبه جزيرة البلقان.

- الإسلام فى اليونان له وجود خالٍ من المؤسسات.

- انصهار المسلمين فى المجتمع اليونانى انصهار محدود للغاية.

- المجتمع اليونانى، شأنه فى ذلك شأن جميع المجتمعات الغربية، له نصيب فى التعصب ضد الإسلام، وأحد الأخطاء الأكثر شيوعًا بين صناع القرار والناس العاديين هو تأويل الإسلام بوصفه دينًا عالميًا كبيرًا، وليس ظاهرة معقدة ومتعددة الأوجه.

- حتى الآن لم يظهر أسوأ ما فى اليونان من مظاهر التعصب والعنصرية كارهة للأجانب، مثل ظهور الأحزاب السياسية المقامة على أسس متعصبة وعنصرية ورهاب الأجانب، وهناك حوادث كثيرة فى العنف العرقى، ولكن المرء يمكن أن يتعرف على علامات من "رهاب الأجانب" تحت السطح؛ بسبب هموم تقف وراء حالات خرق القانون المتزايدة فى الآونة الأخيرة.

إن سياسات الانصهار فى اليونان يجب أن تقوم على الاعتقاد بأن الانصهار يحتاج إلى أن يكون عملية تبادلية وخلاقة، ومحفزة على التغيير، الذى يحتضن المجتمع كله، وليس فقط توافقًا فى ناحية واحدة دون الأخرى، فيما يخص المهاجرين. ويجب أن يكون هدف السياسة: إنجاز المساواة فى الفرص لكل شخص، بصرف النظر عن خلفيته العرقية والثقافية، مثلما هو خلق شبكة أمن وأمان اجتماعية، ويحتاج تنفيذ هذه السياسات إلى سلطة جديدة تفرض معايير تشريعية، لمراقبة وتقييم التنمية الاجتماعية الهادفة إلى حماية التنوع الثقافى، وهذه السياسات تشمل الآتي:

- خلق وتنفيذ برامج التنمية المحلية فى المناطق الحضرية، بالتعاون مع السلطات المحلية والمركزية.

- تنمية التنوع العرقى والثقافى فى أماكن العمل، مع الجهاز الإدارى للدولة المسؤول مسؤولية كاملة عن إظاهر المثال المناسب.

- تشجيع الجهات الرسمية على تمثيل المواطنين المسلمين فى الموسسات والمنتديات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، وتوفير الدعم المالى للجهة المسؤولة عن المسلمين فى الناحية الدينية.

- واحتذاءً بالمثال السويدى فى هذا الشأن (خريف عام ١٩٩٩م)، على الحكومة أن تبدأ – لمواجهة موجة رهاب الإسلام – فى إطلاق حوارٍ قومى مع المجتمعات المسلمة، والنهوض بالحوار على المستوى المحلى بين الجماعات الدينية.

هوامش الفصل التاسع

(١) للاطلاع على تحليل شامل للعلاقات القائمة بين الإسلام والحركة الهلّينية، انظر: أنازتازيوس جيانولاتوس "تاريخ الأديان" ("أثينا": جامعة "أثينا"، ١٩٩٥م).

(٢) من ضمن فلاسفة الإسلام وعلمائه: الفارابي، وابن سينا، اللذين يمثلان التمازج بين الحضارتين اليونانية والإسلامية.

(٣) ثناسيوس فكاليوس (تحرير)، "مشكلة التعليم متعدد الثقافة في "تراقية" الغربية ("أثينا": مطبوعات جوتنبرغ، ١٩٩٧م)، ص: ٣٤.

(٤) انظر: www.mfa.gr

(٥) افستراتيوس زيجينس، "المسلمون الأتزيجانو في "تراقية" (سالونيك: معهد دراسات البلقان، ١٩٩٤م).

(٦) يزعم كثير من المهاجرين الألبان أنهم يونانيون من شمال أبييروس.

(٧) تظل "تراقية" من بين أقل المناطق في معدل التنمية في الاتحاد الأوروبي. ولكن في (١٩٩١م)، طرحت الحكومة اليونانية مشروعات من أجل تطوير "تراقية" من الناحية الاقتصادية.

(٨) انظر: يانيس فالناكيس، "أمن اليونان بعد الحرب الباردة" (إبنهاوسن: مؤسسة العلوم والسياسة، ١٩٩٢م)، ص: ٣٩-٤٠.

(٩) للحصول على معلومات أكثر انظر: ديموثينوس إكس. دوبس: "الجغرافية الانتخابية للأقليات" ("أثينا": مطبوعات إكساداس، ١٩٩٤م).

(١٠) أيريني لاجاني، "الأقلية اليونانية المسلمة في تراقية"الغربية" مقال في مجلة "نظرات موجزة حول الإسلام والمجتمع والسياسة" مجلد ٣، عدد ١، شيرين هنتر (واشنطن العاصمة، مركز الدراسات السياسية والدولية (٢٠٠٠م).

(١١) انظر: ناشونال جازيت ١ (٣٠ من يونيو ٢٠٠٠م).

(١٢) انظر: محاضر البرلمان اليوناني ومضبطته، الدورة الرابعة، (١٥ من يونيو ٢٠٠٠م).

(١٣) انظر: "إنشاء المسجد الإسلامي في أثينا" (كاثميريني، ١٩ من سبتمبر، ٢٠٠٠م).

(١٤) صرح بانوس بجليتس المتحدث الرسمي باسم وزارة الخارجية اليونانية مؤخرًا أن إنشاء الجامع المركزي الأثيني والمركز الثقافي الإسلامي ليس له علاقة بالألعاب الأولمبية". كما ظلت السفارات العربية في "أثينا" تتقدم بطلب تخصيص مكان للمسلمين لممارسة شعائر دينهم في العاصمة اليونانية، حتى إنهم عرضوا تمويل هذا البناء، ولكن الفكرة اصطدمت بالاعتراضات من قبل الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية.

(١٥) انظر: مضبطة البرلمان اليونانى (الدورة الرابعة، ١٥ من يونيو ٢٠٠٠م).

(١٦) كان يشير إلى الكنيسة البيزنطية الشهيرة فى اسطنبول، والتى تحولت فى البداية إلى مسجد ثم إلى متحف.

(١٧) رغم ردود الفعل على المستوى المحلى، كانت الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية – وهى كنيسة تابعة للدولة – من المؤسسات الأولى التى قدمت النصيحة القانونية والدعم المادى للمهاجرين المسلمين، وأشرفت على دراسات فى قضايا العلاقة بين الأديان. لمزيد من المعلومات فيما يتعلق بمكانة الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، انظر: بيناجيوتس كريستيناكس: "القانون الكنسى اليوناني" ("أثينا": مطبوعات سميتريا، ١٩٩٥ م).

(١٨) ديمتريس ماركوباناجيوتس "ردود الفعل على بناء المسجد فى "بينيا" (٢٠ من يونيو، ٢٠٠٠م).

الفصل العاشر

الإسلام فى البرتغال

فرناندو سوريس لوجا

تقديم:

يُعد مجتمع البرتغال المسلم صغير العدد جدًا، إذا ما قورن بمسلمى الدول الأوروبية الأخرى، وفضلاً عن ذلك فهو مجتمع وليد النشأة، بَيْدَ أنَّ تاريخ احتكاك البرتغال بالإسلام والعالم الإسلامى تاريخ حافلٌ طويلٌ للغاية، ومعقد، مع ذلك. وقد خلَّف هذا التاريخ الزاخر بصمة راسخة فى منظور البرتغاليين للإسلام والمسلمين؛ بصمة يمتد أثرها حتى يومنا هذا. والحق أنَّ هناك ذكريات ومفهومات يحفظها التاريخ، قد تشابكت لتخلق سياقًا نفسيًا وثقافيًا من التفاعل، بين طبقة المجتمع البرتغالى المسلم، وسائر طبقاته الأخرى الأرحب؛ ولذا يحتاج هذا المجتمع أن نتناوله بالتحليل الوجيز منذ مستهل فصلنا.

لمحة تاريخية:

فى مُفتتح القرن الثانى عشر، خاض " ألفونسو السادس "- حاكم شبه جزيرة أيبيريا – حربًا ضد ممالك المسلمين؛ بهدف قهر المقاطعات الجنوبية لشبه الجزيرة، ولم تكن مهمةً كتلك باليسيرة؛ فالتمس الرجل العون من المحاربين المسيحيين، فاستجابت

فرنسا، وبعثت بعضًا من جنودها يمدون يد العون له، وكان بين هؤلاء الفرسان صهراه مستقبلاً، فأعطى الملك لصهره الأكبر مقاطعة "إسبانيا" المهزومة كلها ليحكمها، ومنح الأصغر رقعةً أقل من الأرض، وقلّده منصب " كونت"، وفى عام (١١٤٣م)، بعد حرب استقلال طويلة، بين أبناء "ألفونسو"، استقلت المقاطعة الأصغر عن البرتغال.

وفى العام ذاته (١١٤٣م)، اعترف ملك إسبانيا بالبرتغال مَمْلكةً مستقلة، ولكن اعتراف روما بهذا الاستقلال لم يأت سوى بعد خمسة وثلاثين عامًا، وعلة هذا التلكؤ الطويل أن البابا آنذاك كان مهمومًا لرؤية المسيحيين وهم فى تناحر وشقاق، وكان أولى لهم أن يتحدوا ضد "الكفار المسلمين". وبذا "نشأت" البرتغال فى جوٍّ سادت فيه مجموعتان من الحروب: الأولى بين المسيحيين والمسلمين؛ والثانية بين المسيحيين والمسيحيين.

وأرض البرتغال التى نراها اليوم، عاش فيها المسلمون من مستهل القرن الثامن حتى عام (١٣٤٩م) بعد الميلاد، حين سقطت باقى ممالك المسلمين. ومنذ ذلك الحين، أصبح المسيحيون يرون فى المسلمين عدوًا، ثم مصدرًا لتهديد أمنهم بعد ذلك، وإلى يومنا هذا لا يفهم المسيحيون معتقدات المسلمين، كما يصعب على المسلمين التسليم بمعتقدات المسيحيين؛ فكلاهما يكره الآخر دون أى تفسير يُعقل؛ على الأقل فى العالم الغربى.

وحتى بعد زوال سطوة المسلمين السياسية من "مقاطعة البرتغال"، وبعد ما يربو على ستة قرون من هزيمة آخر مملكة مسلمة فى الجنوب (١٣٤٩م)، لا يزال أهل البرتغال تخالجهم المخاوف من المسلمين، ويَعُدُّونهم دخلاء تمامًا على ثقافتهم، ونهجهم، ونظرتهم للحياة.

لكن التاريخ يشهد أن المسلمين قد تركوا بصمة مهمة فى لغة البرتغاليين وثقافتهم؛ وخلفوا ميراثًا ثريًا فى الرياضيات والطب والزراعة والعمارة، وجوانب أخرى، ولكن الناس يشعرون أن هذا الميراث ليس سوى نتيجةٍ محتومةٍ لسبعِ مئة سنة، من احتلال الأرض والمكث بها؛ ولذا فهو ميراث لا يمتُّ إلى الثقافة المعاصرة بصلة، فى هذا السياق التاريخى والنفسى، نريد أن نتناول الوضع الراهن للإسلام فى البرتغال بالتحليل.

ظهور المجتمع البرتغالى المسلم.. لمحة عرقية وطائفية :

وصل المسلمون الأوائل إلى البرتغال فى بواكير الخمسينيات من القرن العشرين، من موزمبيق، وكان هؤلاء المسلمون فى البداية أفرادًا من طلاب العلم ذوى الجذور الهندية، لكن حتى عام (١٩٧٤م) ظل عدد المسلمين بالبرتغال محدودًا، وذلك لبدء تفكيك المستعمرات فى ممتلكات البرتغال الخارجية، ومن أمثلة ذلك أن مجتمع "لشبونة" المسلم كان قد تأسس عام (١٩٦٨م)، ولم يناهز عدد أعضائه سوى خمسة وعشرين أو ثلاثين شخصًا [1].

ومع ذلك، كانت مستعمرات البرتغال فى أفريقيا حافلة بالمسلمين، الذين كان يعُدُّهم القانون مواطنين برتغاليين، وبعد (١٩٧٤م)، مع انتهاء الصراع مع الاستعمار، وحصول جميع مستعمرات البرتغال على استقلالها؛ استقبلت البرتغال مئات الألوف من لاجئى مستعمراتها السابقة. وكان الكثير منهم مسلمين، واليوم يعيش على أرض البرتغال ما بين ٣٥٠٠٠ و ٣٨٠٠٠ مسلم.

وقد جاء معظم مسلمى البرتغال من موزمبيق، وكان أكثر هذه المجموعة هنود المنشأ، وقدِمُوا من البرتغال بسبب سياسات أفرقة الحكومة الجديدة، ثم الحرب الأهلية، وجاءت المجموعة الثانية إلى "غينيا"، وتتألف هذه المجموعة عرقيًّا مِمَّن ترجع جذورهم إلى شبه القارة الهندية، ومن سكان "غينيا" الأصليين، ويصعب معرفة أية مجموعة عرقية منهما أكبر، وفى الثمانينيات والتسعينيات نزحت إلى البرتغال مجموعات صغيرة من المسلمين من شمال أفريقيا، والشرق الأوسط، وآسيا، مما زاد التنوع العرقى لمسلمى البرتغال.

ويتألف مجتمع المسلمين الأكبر من أهل السنة، ويليهم الفرقة الشيعية الإسماعيلية، وهناك كذلك عدد محدود من أتباع مذهب الأحمدية، ويُقدَّر عدد أتباع الإسماعيلية من ٥٠٠٠ إلى ٧٠٠٠ تابع.

أنماط الاستيطان .. مع لمحة اجتماعية اقتصادية:

يقطن معظم المجتمع البرتغالى المسلم العاصمة "لشبونة" وأراضيها المحيطة، على نحو يشبه دول أوروبا الأخرى، وتعيش مجتمعات إسلامية أخرى فى "لويس" و"فيلا فرانسا" و"ألمادا" و"بورتو" و"فارو".

وإلى حد ما تعكس الظروف الاقتصادية الحالية لمسلمى البرتغال، وضعهم قبيل الهجرة إلى البرتغال؛ فعلى سبيل المثال: نجد أن معظم المسلمين هنديو الأصل، أتوا إلى البرتغال من موزمبيق، وكانوا من أبناء الطبقة المتوسطة قياسًا بمهاراتهم ومؤهلاتهم، فالكثير منهم وأبناؤهم وأحفادهم كانوا يعملون فى المجالات التجارية والبنوك، وامتهن آخرون التجارة، وبذا كانت قدرتهم عالية نوعًا ما على الاندماج حتى أصبحوا جزءًا مهمًا فى كثيرٍ من المجالات المهنية.

وكذلك كان الكثير من مهاجرى المسلمين القادمين من "غينيا بيساو" من طلاب العلم، مما يسَّر الاندماج المهنى، ولذلك فإن الظروف الاقتصادية لمسلمى البرتغال، مرضية بشكل نسبى[٢]، ومع ذلك لا يزال جزء كبير من المجتمع (الثلث)، يتألف معظمه من الأقلية الأفريقية السوداء، والمهاجرين الجدد من الشرق الأوسط وجنوب آسيا؛ يعيشون فى فقر، ويحترف معظم أعضاء هذه الطائفة العمل اليدوى، خاصة فى قطاع التشييد والبناء، ويُعَد المجتمع الشيعى الإسماعيلى أكثرهم ثراءً، فكثيرٌ من أعضائه من رجال الأعمال الناجحين.

المؤسسات الإسلامية:

يُعَدُّ "المركز الإسلامى فى البرتغال" أكثر المؤسسات الإسلامية أهميةً؛ فهو يضم المسجد الرئيس الذى أسس فى عام (١٩٧٦م)، وشُيِّد بالمساعدات المالية من الدول الإسلامية، لاسيما من السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة[٣]،ومن العجيب أنك تلاحظ أنه بالرغم من أن طلب بناء المسجد قُدِّم عام (١٩٦٦م)، لم يصدر الإذن فيه بإنشاء

المركز إلاّ عام (١٩٧٨م)؛ بعد ثورة النفط فى عام (١٩٧٣م)، وتعاظم الوضع الاقتصادى والسياسى للدول العربية، والحق أن سبب ذلك هو ظنّ الحكومة البرتغالية أن موافقتها على تشييد المركز سيُحسِّن علاقات البرتغال بالدول العربية.

وتم افتتاح المركز الرئيس فى ليشبونة عام (١٩٨٥م)، ويوجد اليوم أربعة مساجد سُنية، وأربعة عشر دارًا غير رسمية للصلاة، وتشتمل المؤسسات الإسلامية السُنية المهمة الأخرى على "المركز البرتغالى للدراسات الإسلامية" و"مؤسسة التعليم الإسلامي"، فضلاً عن ذلك، يصدر المسلمون جريدةً رسمية اسمها "الفرقان" وتُسمَّى أيضًا: "صوت الإسلام فى البرتغال"، وتنشر الجريدة كذلك الدراسات العلمية، والمنشورات فى الموضوعات الإسلامية.

ولمسجد "لشبونة" الرئيس لجنةٌ تهدف – بشكل جوهرى – إلى تقديم الدعم المالى والمساعدات الأخرى للمحتاجين، ومن المؤسسات الرئيسة لمجتمع المذهب الإسماعيلى "مؤسسة أغا خان" البرتغالية، و"مؤسسة فوكاس"، وبالإضافة إلى مؤسسات أخرى فى البرتغال، نجد أن المجتمعات الإسلامية البرتغالية – سواء كانت سُنيَّة أو إسماعيلية، لها وشائج وثيقة بمجتمعات المسلمين فى سائر الدول الأوروبية وخاصة: الولايات المتحدة.

المشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية:

لا يزال مستوى الاندماج الاجتماعى والمشاركة السياسية للمهاجرين كافةً، فى النظام البرتغالى، محدودًا؛ لكن علة هذا لا ترتبط بالأمور الدينية.

إن البرتغال – كما ينص دستورها – دولةٌ علمانية، وثقافة البرتغاليين تزداد علمانيةً يومًا بعد يوم، وبالتالى فكثيرٌ من الساسة من "اللا أدريين" (المؤمنين باستحالة معرفة الله)، أو من أتباع الديانات الأخرى، ومن أمثلة ذلك أن أحد أعضاء البرلمان بوذيٌّ مشهورٌ، وهناك أمثلة متعددة على أناسٍ متغلغلين فى العمل السياسى رغم دينهم. ولئن كان المسلمون غير منخرطين فى العمل السياسى بشكل ظاهر، فسبب هذا ليس تمييزًا أساسه الدين، بل

بسبب اختيارهم الشخصى، لكن فى العقد الأخير أخذ مسلمو البرتغال يظهرون بشكل أوضح فى الجوانب المختلفة، ومنها وسائل الإعلام، وتنشر بعض الصحف البرتغالية مقالات حول ثبوت رؤية شهر رمضان وانتهائه، وتقدم معلومات حول مجتمع المسلمين بالدولة، ومع استقرار المجتمع الإسلامى فى البرتغال، سيزداد بلا ريب مستوى الاشتراك فى الحياة الاجتماعية والسياسية بها، والأكثر من ذلك أن صياغة القانون الجديد الخاص "بالحرية الدينية" وتنفيذه، من شأنه أن يدعم هذا الاشتراك إيجابيًا.

الوضع القانونى الراهن للمجتمعات الدينية :

كى نفهم بشكل أفضل مميزات قانون "الحرية الدينية" الذى سنَّه البرلمان فى ٢٦ من أبريل عام (٢٠٠١م)، يتعين علينا فحص النظام القانونى الحالى بالبرتغال، لما له من تأثير على وضع العديد من المجتمعات الدينية ومكانتها. لقد ظلت البرتغال، منذ مولدها حتى عام (١٩١١م) دولةً كاثوليكية رومانية، فكان يُحظر على المواطن البرتغالى قانونيًا أن يدخل فى ملةٍ غير الكاثوليكية الرومانية، لكن بعد تنفيذ دستور (١٩١١م) فقط، وهو أول دستور جمهورى، بدأ المواطنون البرتغاليون يتمتعون بحريتهم الدينية، أى بحقهم فى اعتناق معتقدهم الخاص بهم، وانتهى الاضطهاد القانونى، ولكن التمييز القانونى والاجتماعى ظلا قائمين.

وفى (١٩٤٠م)، قام الديكتاتور "سالا زار" الذى حكم البرتغال أربعة عقود، بتوقيع اتفاقية مع الفاتيكان، بمقتضاها تمنح دولة البرتغال امتيازًا رسميًا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية؛ وفى أغسطس (١٩٧١م) طبق البرلمان قانونًا للحرية الدينية (لكنه لم يعترف رسميًا بأية طوائف دينية)، مما أكد على الوضع الممتاز للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وظل هذا القانون ساريًا حتى عام (٢٠٠١م)، ومن ثم وجدنا فى البرتغال دولة كاملة العضوية فى الاتحاد الأوروبى، وقانونًا صادرًا فى أواخر عهد "سالازار" الدكتاتورى، ينظم أمرًا من الأمور المهمة فى حياة الفرد الشخصية وهى حرية العقيدة. موقف يدعو

للأسف، عبر عنه "كارلو آرتورو جيميلو"، بقوله يومًا: "عندما تفقد دولة ما حريتها، فإن أول الحقوق الإنسانية التى تضيع هى الحرية الدينية، وعندما تعود الحرية لهذا البلد، فإن آخر ما يُسترد هو الحرية الدينية أيضًا".

إن أفضل سبيل لوصف الوضع القانونى للبرتغاليين من الكاثوليك غير الرومانيين، أن نضرب أمثلة موضحة للفوارق بين حالة الكاثوليك الرومانيين، وبين المسيحيين الآخرين والمسلمين. ينص الدستور البرتغالى، الذى تم إقراره فى الثانى من أبريل (١٩٧٦م)، فى المادة (١٣)، على أنه: "لا يحق لأحدٍ أن يتميز، أو يستفيد، أو يُضارّ، أو يُضطَّهد، أو يُحرم من أى حق، أو يُعفى من أى واجب بسبب دينه." والأكثر من ذلك أن المواد من ٤١ حتى ٤٤ تنص على أن: "الكنائس والمجتمعات الدينية الأخرى يجب فصلها عن الدولة، ولها الحرية فى تنظيم نفسها وممارسة وظائفها وعباداتها."

لكن رغم هذه الإضافات الدستورية، ظلت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية متمتعة بامتيازها، وعلى النقيض، تحتم على مجتمعات دينية أخرى؛ كى تكون لها شخصية ذات شرعية قانونية، اتباع أسلوب تنظيمى مُحدد. والاستعراض التالى يوضح وضع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بين سائر المجتمعات الدينية الأخرى، وخاصة المسلمين.

امتيازات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية:

أولاً: تُعد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، المجتمع الدينى الوحيد المعترف به رسميًا بوصفها كنيسة وبوصفها هيئة، مستقلة يحكمها القانون الدولى، وعلى النقيض: إذا أرادت المجموعات الدينية الأخرى تكوين كيانات معترف بها قانونًا، فعليها أن تحصل على صك من الموثّق العام، وإذْن تسجيل من وزارة العدل، وهذه العملية يشترك فى إتمامها على الأقل سبعةُ أشخاص، فكانت بذلك عملية تشبه تكوين الاتحادات الرياضية أو النقابية.

ثانيًا: كانت الأحداث والأنشطة المهمة الخاصة بالكنيسة الكاثوليكية الرومانية ـــ كقداس يوم الأحد أو احتفاليات "فاطمة"(*) فى الثالث عشر من مايو كل عام ـــ تُبَثُّ على قنوات التلفاز العامة، وعلى النقيض من ذلك: فإن الأحداث والأنشطة المهمة المرتبطة بالمجموعات الدينية الأخرى، لا تُذاع على القنوات التلفزيونية العامة، إلا النزر اليسير، ولا تدوم سوى دقيقة أو اثنتين على الشاشة.

ثالثًا: بوسع الكاثوليكيين الرومان الزواج مدنيًا أو قانونيًا فى كنائسهم، ويُخوّل للقس القائم على عقد مراسم القران، سلطة إعلان شرعية الزيجة، وهذا الزواج هو الشكل الشرعى الوحيد المعترف به فى نظر القانون، وفى الوقت نفسه، لم يكن يُسمح سوى للكاثوليكيين الرومان بإقامة المراسم الدينية والمدنية، أما المسلمون، وغير الكاثوليكيين، فكانوا إن رغبوا فى عقد زواج قانونى، يتعين عليهم التقدم لضابطِ عام، وحلف القسم فى حضرته، وكل ذلك فى إطار "الزواج المدني"، وبعد إتمام مراسم الزواج، يصيرون أزواجًا فى عين القانون، أما إن رغبوا فى عقد قرانهم فى ظل شعائر الدين، فليس للقانون شأن فى ذلك، وموجز القول: لم يكن يُعترف شرعيًا بالشعائر الدينية لغير الكاثوليكيين الرومان.

رابعًا: للقساوسة الكاثوليك الرومان حق زيارة أى محتجز فى أي مستشفى أو سجن، فى أى وقتٍ شاؤوا، أما أئمة المسلمين، فلا يؤذن لهم فى ذلك، سوى من خلال أوقات زيارة محددة، والأكثر من ذلك أن مرضى الكاثوليك الرومان وسجناءهم وجنودهم، كانوا يحصلون على دعم رُوحى ومعنوى من خلال زيارات القساوسة الواعظين، فى أى وقت شاؤوا، أما مرضى المسلمين وسجناؤهم وجنودهم، فكان يتحتم عليهم الانتظار ريثما يحل الموعد الرسمى لهذه الزيارات.

(*) فاطمة: عند المسلمين هى ابنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وزوجة على بن أبى طالب- رضى الله عنه- وفى البرتغال هي: اسم قرية فى وسط البرتغال تقع شمال مدينة "لشبونة"، وفيها ضريح يحج إليه الكاثوليك فى الثالث عشر من مايو من كل عام، اعتقادًا منهم بأن. فاطمة" قديسة، زارت ثلاثة أطفال وأنبأتهم بأن يوصلوا رسالتها إلى العالم: "إذا لم يتوقف العالم عن الحروب فسوف تكون نهايته قريبة" .(المترجم).

وخامسًا: كانِ كل الوعاظ الدينيين فى المستشفيات أو السجون أو الجيش، من قساوسة الكاثوليك الرومان، لكن حتى الآن – على مبلغ علمى – لم يتم تعيين أى إمام مسلم، أو داعية غير كاثوليكى، واعظًا رسميًا.

وسادسًا: لم يكن القساوسة الكاثوليكيون الرومان يقيِّمون ممتلكاتهم ونفقاتهم، ليدفعوا ضرائبها، فكان لا يُنظر إليهم على أنهم عمال عاديون، ولذا لا خضوع لهم لقوانين الضرائب على العمالة، وكانت هذه الممارسة صحيحة لعدم اتفاق الفكرة القانونية للعامل مع حقيقة الزعيم الروحى، لكن فى هذه الأثناء كان يتعين على الأئمة والقادة الروحيين الآخرين القائمين على مساعدة مجتمعاتهم، أن يقيِّموا دخولهم ويدفعوا ضرائبها بوصفهم عمالاً عاديين، أما الأئمة الأجانب فكانت السلطات تطلب منهم عقدًا مكتوبًا يوضح المجتمعات التى سيخدمون بها.

سابعًا: كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية معفاةً من دفع ضرائب القيمة المضافة، أو ضرائب الموروثات، أو ضرائب المنح العقارية، أو الضرائب المفروضة على ريع البنوك، أو على ما تملكه الكنيسة من مبانٍ أو أراضٍ؛ سواء كانت هذه الأشياء مسخرة للأنشطة الروحية أم لا، أما المجتمعات والمدارس والمعاهد الدينية الأخرى، فيتحتم عليها دفع جميع ضرائب القيمة المضافة، حتى إن كانت هذه المؤسسات قائمة برمّتها لخدمة الدين أو المجتمع، فلم يكن أى منها يُعفى من الضرائب، إلا باستثناءٍ واحد: فى حالة حصول المجتمع على أحد المبانى وتسخيره بالكلية للنشاطات الدينية؛ فكان هذا يُعدُّ تبادلاً للمنفعة مُعْفىً من الضرائب.

والأكثر من ذلك أن السجلات المالية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، لم يفحصها قط جامعو الضرائب؛ أما سجلات المجتمعات الدينية الأخرى الكثيرة، فخاضعة للفحص.

ثامنًا: كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لديها الكثير من الأماكن الكافية للعبادة والأنشطة الاجتماعية، وكان هذا هو الوضع الطبيعى الذى يُرجى لإقامة مثل هذه الشعائر، بَيْدَ أن المجتمعات الأخرى كانت تجابهها صعاب لإيجاد مكانٍ مناسبٍ للعبادة والنشاطات الاجتماعية، وفى أغلب الأحيان حين كانت تشترى جماعة ما مبنىً سكنيًا

أو مبنىً تجاريًّا، كان يحق لإدارة المبنى أو مالك إحدى المبانى أن يرفع دعوى قانونية لإبطال هذه الجمعية، وغالبًا ما كانت المحاكم تفصل فى القضايا تلك لصالح المدعى، وقد حدث ذلك مرارًا.

القانون الجديد:

بعد انصرام سبعة وعشرين عامًا على الثورة، التى استردت حرية الضمير والحوار فى البرتغال، (المادة ٣٧ من الدستور البرتغالي)، أضحت الكنيسة – بعد انتظار دام طويلاً – متأهبة لتنفيذ قانون الحرية الدينية، لتمنح حرياتٍ متكافئة لأتباع كل الديانات، وفى أبريل عام (١٩٩٦م)، عينت الحكومة لجنة لصياغة مشروع قانون جديد حول الحرية الدينية، ولكن اللجنة لم تتوصل لصياغةٍ، وتلكأت فى ذلك سنوات، فمشروع القانون هذا – كما لوحظ – لم يصدر من قبل البرلمان سوى فى السادس والعشرين من أبريل عام (٢٠٠١م)، لكنه بعد ذلك ظل يعوزه توقيع رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء، ليتسنى نشره فى الصحيفة الرسمية؛ قبل أن يسرى مفعوله، واستغرقت هذه العملية بضعة أسابيع أخرى.

فوائد مشروع القانون الجديد:

إن مشروع القانون المقترح من شأنه أن يأتى بعددٍ من التغييرات فى الوضع القانونى للكاثوليكيين غير الرومانيين، كالمسيحيين المهتمين بدراسة الإنجيل، والمسلمين، واليهود، والهندوس، وغيرهم؛ ومن شأنه أن يخاطب حقوق المواطنين البرتغاليين كافة، ومن ثم سيتحسن الوضع القانونى لمسلمى البرتغال فى الجوانب التالية:

المراسيم الدينية للزواج:

سيُسمح للزوجين المسلمين بالزواج وفق شعائر دينهما، تحت إشراف الإمام [٤]، وفى مجتمعهم[٥] ، وستعترف الدولة بالزواج شرعًا أمام الإمام حالما يقرر المسلم الجمع بين المراسيم المدنية والدينية.

بَيْدَ أن هذا الحق وما آل إليه من المزايا المدنية لم يكن يحصل عليه سوى مسلمى المجتمعات المسجلة فى وزارة العدل، والمعترف بهم بوصفهم مقيمين فى الدولة، وكان على المجتمعات الدينية، ابتغاء الحصول على هذا الاعتراف، إثبات أنها مكثت منظمة اجتماعية ما يربو على ثلاثين عامًا؛ أو أنها فرع من كنيسة دولية أو مجتمع دينى ظل قائمًا ما يزيد على الستين عامًا، ورغم استطاعة الإمام عقد الزواج مدنيًّا نيابة عن الدولة، ظل يُعدُ واعظًا دينيًّا، ولم يرتقِ أبدًا إلى درجة الموظف العام.

المساعدة الدينية للجنود والمحتجزين:

ينص الدستور على أنه: "لا يحق أن يُحرم أى إنسان من أى حقٍ ... بسبب ... دينه"، فبعد سريان مفعول مشروع القانون، غدا لجنود المسلمين ومرضاهم ومحتجزيهم الحق فى الحصول على الدعم المعنوى أو الإرشاد الدينى من قبل الإمام، وقتما شاؤوا، وأن يؤدوا عباداتهم؛ إلى الحد الذى يشمله حقهم فى الحرية الدينية، والذى سيمثل ممارسته التعبير الظاهر عن ذلك الحق [٦].

العمل والدراسة أيام العطلات الدينية:

كان العمل والدراسة فى أيام الاحتفالات الدينية أو أيام الراحة، بالنسبة للمسلمين وغيرهم من المجتمعات الدينية الأخرى، مسألة خلافية استمر الخلاف حولها سنوات متعددة، وجاء مشروع القانون فى صالح الطلاب بشكل أساسى؛ ولكن حقوق

العمال ستظل مشروطة بما إذا كانوا يعملون وفق "جدول مرن"،(*) وهو أمر ليس بشائع فى البرتغال، إلا فى حالات المهنيين المتخصصين، إذن لكى يحصل العمال على عطلات، تعين عليهم أن يكونوا أصلاً من العاملين وفق جدول مرن، وعلاوة على ذلك يتحتم على الطلاب والعمال أن يكونوا أعضاءً فى مجتمع دينى قد أرسَلَ فى العام المنصرم قائمة بالإجازات الدينية وفترات الراحة إلى وزير العدل[٧]، وكان هذا الإجراء مجرد إعلام، فلم تكن تحتاج "القائمة" إلى التصديق عليها، أو "موافقة رسمية".

أسماء الأطفال على ملة آبائهم:

لم تُتح للشعب البرتغالى – حتى الآن – حرية اختيار أسماء أطفالهم، إذ كانوا يضطرون إلى اختيار الأسماء من قائمة تستحسنها الحكومة، أما مشروع القانون الجديد فسيسمح للآباء باختيار أى اسم يودونه لأطفالهم، وفق معتقداتهم وتقاليدهم، وهذا سيكون حقًّا جديدًا فى النظام القانونى البرتغالي[٨].

اعتناق ديانة جديدة:

فى بعض الدول (كفرنسا وإسرائيل)، كانت هنالك مساعٍ لحظر الخروج من دين إلى آخر، وفى البرتغال ينص مشروع القانون الجديد بوضوح على أن الحرية الدينية تتسع لحق "البحث عن مؤمنين جدد"؛ فلقد فطنت اللجنة التى صاغت مشروع القانون جيدًا إلى أنه من مظاهر التعبير الطبيعى عن حرية المعتقد، أن يتعايش المرء بمعتقده مع الآخرين، وكما عبر عن ذلك طارق رمضان مؤخرًا: "إن أفضل شيء أقدمه لصديق، هو معتقدي"، فهذا الشعور هو ما يخالج الكثيرين حيال دينهم، ويدرك مشروع القانون ذلك يقينًا[٩].

(*) يقصد بـ: "الجدول المرن": أنه الجدول الذى يعمل العامل بناء عليه فى ساعات تختلف عن ساعات المؤسسة، فمن الممكن أن يبدأ العامل – وفق هذا الجدول – يومه فى الساعة التاسعة صباحًا وحتى السادسة مساءً حسب حاجة العمل. (المترجم).

حماية المعابد ودور العبادة:

إن من أكبر الصعاب التى تواجه المجتمعات الدينية، إيجاد الأماكن المناسبة للعبادة دون عداء مع الجيران، فعلى سبيل المثال: ينص القانون المدنى على أنه فى حالة استخدام جزء من عمارة سكنية لغرض مغاير لذلك، يحق لأحد مُلاك شقق المبنى أن يرفع دعوى قانونية ويمنع الشخص أو الهيئة من استخدام المبنى، وهذا هو الأمر الواقع، حتى إن كان هذا الشخص هو المالك الرئيس لهذه العمارة أو المخزن، فباعتبار أن المبانى لا تتسع أبدًا للأغراض الدينية، توجد صعوبة بالغة لإيجاد أماكن لممارسة الشعائر الدينية، لكن هذا الوضع سيتغير فى ظل مشروع القانون الجديد؛ إذ لن يكون من اليسير، أن تُمنع المجتمعات الدينية من الاحتشاد والتعبد، فى أمكنة ليست مخصصه أصلاً، لهذا الغرض [١٠].

تخطيط المدن:

بجانب هذا الحق آنف الذكر، يمنح مشروع القانون الحق للمجتمعات الدينية المُسجلة (وهو الوضع المستقبلى للمجتمعات المسلمة فى البرتغال)، فى أن يُسمع صوتهم فى مجالس المدن والسلطات الحكومية حول القضايا الخاصة بتخطيط المدن، فى المناطق التى يتمتعون فيها بحضور اجتماعى منظم [١١].

الإعفاءات والتخفيضات الضريبية:

ستحظى كل المجتمعات الدينية بشكلٍ أساسى، بالامتيازات الضريبية نفسها التى تتمتع بها اليوم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فقط، فالحقوق المشار إليها فى المادة (٣٠) تنطبق على جميع المجتمعات الدينية،[١٢] غير أن الإعفاءات المُدرجة فى النقطة الأولى من المادة (٣١)، لا تنطبق إلا على المجتمعات الدينية المسجلة من قبل وزارة العدل؛ وهذا معناه أنَّ نطاق الحصول على الحقوق فى هذا الصدد، يعتمد على الوضع القانونى للمجتمع الدينى [١٣].

وكل مواطن ــ مؤمنٌ أو غير ذلك ـــ سيحق له المطالبة بتخفيضٍ خيريٍّ يصل إلى ١٥٪ من دخله، وهذا متاح لأى مجتمع دينى مسجل، ومعنى هذا: أن المنحة المقدمة للمجتمع الدينى غير المسجل بوزارة العدل لا يمكن خصمها من دخل المتبرع،[١٤] والأكثر من هذا التخفيض أن كل مواطن سيسعه نفع أى مجتمع دينى بنصف بالمئة من الضريبة المفروضة على دخل الأنشطة الدينية أو الاجتماعية، شريطة أن يكون المجتمع الدينى مستقرًا فى موطنه، وأن يكون طالبًا لذلك بنفسه[١٥] .

التعليم الدينى بالمدارس العامة:

منذ ثلاثين عامًا، كان التعليم الدينى (كالتدريس الكاثوليكى الروماني) اختياريًّا بشرط أن يتقدم الآباء بطلبٍ لاستثناء أبنائهم، وبمعنى آخر لم يكن هذا التدريس إلزاميًّا، لكن الآباء كان يتعين عليهم التحلى بالمبادرة الشجاعة لطلب استثناء أطفالهم من التعليم الدينى، إن رغبوا فى ذلك، وفى حالة صمت الآباء عن ذلك، يصبح التعليم إجباريًّا.

واليوم يتحتم على الآباء إبداء رغبتهم فى حصول أبنائهم على التعليم الدينى، وفى حالة اكتمال فصل من عشرة أطفال على الأقل [١٦]، يستطيعون التقدم حينئذٍ للتعلم الدينى، سواء إنجيليًا أو إسلاميًّا أو يهوديًّا أو أى دين آخر؛ فالتربية الدينية قائمة بالكلية على مشيئة الآباء، وستظل كذلك قائمة على مشيئة الآباء [١٧].

والأكثر من ذلك أن الآباء بوسعهم تطوير التعليم الدينى فى المدارس التى يرتادها أبناؤهم، بالتعاون مع المجتمعات الدينية، ويتم اختيار المعلمين بواسطة الحكومة بالتعاون مع المجتمعات أو المنظمات الممثلة لها [١٨].

الإذاعة :

يقوم التلفاز العام بالفعل بإذاعة البرامج الأسبوعية التى تنتجها المجتمعات الدينية المختلفة، ودائمًا ما توجد مشكلة إحداث توازن فيما يتصل بتخصيص وقت متساوٍ للمجتمعات الدينية المختلفة؛ نظرًا لأن عدد المشاهدين هو المعيار المحدد للمساحة الزمنية الإذاعية المخصصة للمجتمعات الدينية أسبوعيًا، وطبقًا لمشروع القانون الجديد، يُكفل للمجتمعات الدينية المسجلة وقتٌ إذاعى ثابت [١٩].

الأوضاع القانونية للمجتمعات المسلمة :

إن أفضل إنجاز لهذا المشروع بقانون تنظيم المجتمعات المسلمة فى البرتغال، وكذلك المسيحيين واليهود والهندوس؛ هو الاعتراف بهم بوصفهم مواطنين "مستقرين فى الدولة"، وهذه خطوة عظيمة للأمام [٢٠]؛ لأنها تكفل المساواة فى الأوضاع والحقوق والفرص، والالتزامات أمام الدولة. ولكن لم يتضح بعد إن كان التنفيذ الفعلى للقانون سيضمن نهاية التمييز الدينى.

إن لبعض خبراء الدستور آراء خاصة حول مبدأ المساواة: فهم يقبلون التمييز السلبى بين طائفتين دينيتين على أساس عدد أتباع كل منها، وبكلماتٍ أخرى: يخوّل للكاثوليك الرومان امتياز كبير؛ لأنهم تاريخيًا يمثلون "الكنيسة" فى البرتغال؛ كما يعلن ٩٠٪ من السكان أنفسهم كاثوليكيين رومان، وبذا يرى بعض الباحثين أن إعطاء بعض الامتياز لهذه الفئة الفائقة، لا يُعدُّ تمييزًا، ويقولون: إن التمييز هو أن تتعامل بموازين مختلفة مع الأعداد المتساوية، فوفق هؤلاء "الخبراء" لا يدفع مبدأ المساواة الدولة إلاّ لإعمال العدل بين القوى المتكافئة، أما بين القوى غير المتكافئة فالتمييز متاح، وهذا تعريف رسمى للمبدأ المدرج بالمادة (١٣) من الدستور سالف الذكر، وعلى صعيد آخر، يدافع عدد قليل من "خبراء" القانون الدستورى، عن الفكرة المناهضة للفريق السابق، أي: يجب أن يُعامل أى مسيحى أو مسلم أو يهودى بالأسلوب نفسه كما يُعامل الكاثوليك الرومان؛

لأنهم فى الماضى عانوا من التمييز، وذلك كتعويضٍ لهم عن الوقت الذى كُبِتت فيه أفكارهم ومعتقداتهم، وحيل بينها وبين الانتشار؛ يجب أن يحظوا بتمييزٍ إيجابى، وبمعنى آخر: ينبغى تحقيق معاملة متميزة لهم لمساعدتهم على الوصول إلى وضع الكاثوليك الرومان نفسه، وبذا يعدلون بين الديانات المختلفة، وهذه القضية بلا ريب ستُعرض أمام المحكمة الدستورية لتبت فيها.

خاتمة:

لقد أوضح الاستعراض السابق أن مجتمع المسلمين الصغير بالبرتغال، مندمجٌ فى المجتمع اندماجًا قويًّا نسبيًّا، وظروف هذا المجتمع يمكن تحملها والعيش فيها، من منظور اجتماعى اقتصادى؛ وذلك رغم معاناة شريحة منه من الحرمان الاقتصادى.

ومن الناحية القانونية، نجد أن مشروع القانون الجديد فى صالح المسلمين، لكن مدى تطبيق هذا القانون فعلاً يعتمد على درجة انفصال الكنيسة عن الدولة، وإعمال ذلك على أرض الواقع.

إن المادة (٤١) بند (٤) من الدستور البرتغالى ينص على أن الكنائس والمجتمعات الدينية الأخرى، منفصلة عن الدولة؛ وهى فقرة دستورية تم الإبقاء عليها فى مشروع القرار الجديد، لكن حتى الآن، وكما شوهد على أرض الواقع، لم يحدث هذا تمامًا [٢١]، فعلى سبيل المثال: فى كثير من المراسيم العامة لا تقوم السلطات سوى بدعوة قساوسة أو أساقفة الكاثوليك الرومان، لمنح البركة لعرسٍ جديدٍ مثلاً، أو إنشاء طريق جديدة، أو حدثٍ مهم، فلو لم يكن هنالك تمييز واضح، لَمَا تم دعوة قساوسة الكاثوليك الرومان؛ أو علَى الأقل ما اختصوا وحدهم بالدعوة، والمثال الثانى يخص هيكل الكيانات الدينية، فللحصول على وجود ذى شرعية قانونية، يتعين على كل مجتمع دينى (خلا الكاثوليك الرومان) أن يكون معترفًا به ككيانٍ قانونى مدنى ذى تنظيم معروف؛ فمثل هذا الشرط يخفق فى احترام هدف المجتمع الدينى، كما أن كل مؤسسة مدنية جديدة – وهو النسق الشرعى الممنوح لأى مجتمع دينى، يتعين أن يكون لها مجلس عمومى، وهيئة عاملة،

وإدارة تهتم بالناحية المالية، وهذا بلا ريب شيء غير متوافر كلية لغالبية المجتمعات الدينية، فعلى سبيل المثال: تجد مجتمع الطريقة الإسماعيلية في البرتغال حتى يومنا هذا بلا شرعية قانونية؛ لرفضه قبول تلك اللوائح، فهم يتطلعون إلى رؤية مشروع القانون الجديد ساريَ المفعول، كي يتمتعوا بمرونة أكبر في إدارة منظمتهم، وهذه ستكون طريقة عملية بشكل أكبر لتجريب فكرة فصل الدين عن الدولة (٢٢).

غير أن هذا الفصل لن يكون كليًا كما يريده الكثيرون؛ فلغة مشروع القانون الجديد تظهر أن الحكومة البرتغالية تتمنى أن تبقى لها – على الأقل – بعض السيطرة على الظاهرة الدينية في الدولة، وستمنح الدولة العديد من الحقوق للمجتمعات الدينية، لكن هذا سيعتمد على تسجيل سابق، وفق مجموعات أربع، والتقرير النهائي لهذه المجموعات لن يكون بواسطة المحاكم؛ بل بواسطة لجنة استشارية خاصة بوزارة العدل، اسمها: "لجنة الحرية الدينية"، وبواسطة الوزير كذلك (٢٣) .

موجز القول: سيقطع مشروع القانون الجديد شوطًا كبيرًا في تحقيق المساواة الدينية، وترسيخ مبدأ فصل الدين عن الدولة، لكن لا يمنع هذا من بقاء بعض مظاهر التعصب، والتداخل بين الدين والدولة لأسباب ثقافية لا قانونية.

هوامش الفصل العاشر

(١) انظر: مقال نينا كلارا تيزلر "لا أخبار سيئة من الهامش الأوروبي: الوجود الإسلامي الجديد فى البرتغال" في: "الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية"، ١ (٢٠٠١م).

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: فرناندو لويس لوبيز مشادو، "من غينيا بيساو إلى البرتغال: المهاجرون الغينيون البرتغاليون" (السوسيولوجيا: مشكلات وممارسات ٢٦ (١٩٩٨م).

(٣) انظر: تيزلر، "لا أخبار سيئة من الهامش الأوروبى".

(٤) مادة ٩ (الحق فى المشاركة الدينية)، حرية الدين والعبادة تشمل فيما تشمل الحق، حسب ما صرح به وزراء الشؤون الدينية، وحسب معايير الكنيسة، أو المجتمع الدينى الذى اختاره،، يحتفل بالزواج ويُمنع حسب طقوس ديانة المرء "مشروع قانون، حول الحرية الدينية"، ٢٤ من أبريل (١٩٩٩م):

http://www.unilevr/konferenz/papers/sousabri.pdf. Trier.de/

(٥) قانون الحرية الدينية البرتغالى، مادة ١٨ (الاحتفال الدينى بالزواج).

(٦) انظر: مادة ١٢.

(٧) انظر: مادة ١٣ (الإعفاء من العمل، دروس وامتحانات لأسباب دينية).

(٨) المرجع السابق، مادة ٧.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، مادة ٢٨.

(١١) المرجع السابق، المادة ٢٧.

(١٢) المرجع السابق، مادة ٣٠ (مساهمات معفاة من الضرائب).

(١٣) المرجع السابق، مادة ٣١ (المزايا الضريبية).

(١٤) انظر: المرجع السابق.

(١٥) انظر: المرجع السابق.

(١٦) المرسوم بقانون رقم ٩٨ / ٣٢٩، ٢ من ١٩٩٨م.

(١٧) قانون الحرية الدينية البرتغالي، مادة ١٠ (التعليم الديني للقصر).

(١٨) انظر: مادة ٢٣ (التعليم الديني في المدارس العامة).

(١٩) المرجع السابق، مادة ٢٤ (مواعيد النشرات الدينية).

(٢٠) المرجع السابق، مادة ٣٦ (الكنائس والجماعات الدينية المستقرة في البلاد).

(٢١) المرجع السابق، مادة ٣ (مبدأ الفصل).

(٢٢) المرجع السابق، مادة ٢١ (حرية تنظيم الكنائس والمجتمعات الدينية).

(٢٣) المرجع السابق مادة ٥١ (لجنة الحريات الدينية). أُنشئت لجنة الحريات الدينية على أساس أنها هيئة استشارية مستقلة عن وزارة العدل.

الجزء الثانى

قضايا عبر قومية

الفصل الحادى عشر

أوربة الإسلام أم أسلمة أوروبا ؟

طارق رمضـــان

تقديم:

يتجلى بوضوح هذه الأيام أنَّ الإسلام بات جزءًا لا يتجزأ من التركيبة "الديموغرافية" والثقافية فى أوروبا؛ فلم يعد مسلمو أوروبا ضيوفًا تُنتظر أوبتهم إلى أوطانهم يومًا ما، بل غدوا أوربيين ذوى عقيدة مسلمة، وسيظلون جزءًا من النسيج الاجتماعى والثقافى لأوروبا، وقد تضافر هذا الوضع الدائم للمسلمين مع ظهورهم التدريجى، لاسيما فى الجيلين الثانى والثالث، بعد عزلتهم الاختيارية أو الاضطرارية؛ وهذا قد أثار تساؤلات لدى الأوروبيين والمسلمين حول مآل هذا الرسوخ الطويل للإسلام فى أوروبا، [1] لكن، لسوء الحظ، نجد أن أغلب التساؤلات – حتى الآن – تتناول المخاوف المتبادلة بين الطرفين على نحو يخفى الثمرات التى يمكن جنيها من هذا الوضع.

فمن منظور سكان أوروبا الأصليين، يأتى السؤال الرئيس العاكس لهذه النبرة من الخوف على هذا النحو: ما الذى تودونه بالضبط أيها المسلمون؟ أترغبون فى أسلمة أوروبا، وصرف أهلها إلى دينكم؟ إننى بوصفى أوربيًّا مسلمًا أرى هذا الشك فى عقول الأوروبيين وقلوبهم طيلة الوقت. أما المسلمون فخوفهم الأساسى يتمثل فى احتمال

خسارة دينهم وثقافتهم وهويتهم المائزة؛ فالخوف يستولى عليهم من أن يُستعمروا ثقافيًا، أو يُهضَموا بالكلية، وهذه هى الطَّامة الكبرى. إنَّ هذه الحقائق الجوهرية للإسلام الأوروبى فى يومنا هذا، وعلينا تناولها، ولكن عند تناولها نحتاج – قبل ذلك – إلى تسليط الضوء على النقاط التالية لأهميتها لأى نقاشٍ حول الإسلام فى أوروبا.

محور هذه النقاط أن الإسلام – قلبًا وقالبًا – دينٌ نزل به المُوَجّه المأمور من الله -تعالى -إلى العالمين؛ ليكون أسلوبًا لحياتهم، ومفهومًا لمعاشهم ومماتهم؛ وليس مجرد سمة ثقافية مميزة لشعبٍ بعينه نازحٍ من خارج أوروبا، والحق إننا إن لم نضع هذا البعد الدينى نصب أعيننا، فستغدو كل المناقشات حول الجوانب الأخرى للإسلام فى أوروبا – سواء ارتبطت بالمعاملات الاجتماعية أو بالاندماج السياسى، أو بالتقدم الاقتصادى أو بغير ذلك – غير كافية بشكل مؤثر، إنْ لم تكن عديمة الجدوى أصلاً.

أضف إلى ذلك أن تحليل الإسلام والمسلمين فى أوروبا يجب أن يركز على نظرة المسلمين لأنفسهم، وفهمهم للإسلام، وليس على نظرة الأوروبيين لهم، وتصنيفهم للمسلمين. ومع ذلك فإن هذا بُعد غائب، فى الدراسات الحالية حول الإسلام والمسلمين فى أوروبا، ولذا فإن الهدف الرئيس فى هذا الفصل هو سد هذه الفجوة، وإصلاح النقص ما أمكننى ذلك.

الإسلام بأعتباره دينًا:

إذا سلَّمَ المرء منا بالأهمية المحورية للبعد الدينى فى أى تعريف للإسلام فى أوروبا، بات لزامًا عليه أن يتحدث عن الله، والوحى، والعبادة، وتحتَّم عليه طرح هذا السؤال: ما مكانة الوحى فى كيان المسلم؟ وما مفهومه عن الحياة؟ فحين يأتى أحدٌ ليصنفنى مصريًا وُلِدَ فى "جنيف"، ومعبرًا عن أصول الجيل الثانى من المسلمين فى أوروبا، يكون هذا الإنسان بذلك دائرًا بحديثه حول الطريقة التى أتعامل بها مع المجتمع الذى أقطنه، غير أنه كى يفهم المرء الديناميات الراهنة والمستقبلية للإسلام فى أوروبا، عليه أن يتأمل نظرة المسلمين مثلى لأنفسهم، ومنظورهم عن وجودهم فى أوروبا، ومستقبلهم ومستقبل أولادهم، وهذا التعريف يتناول كذلك القيم، والحدود، والسلوك العرقى.

وتدور النقطة الثانية حول "معنى الانتماء الحقيقى للإسلام": فالكثير من المحللين يعقدون فروقًا بين المسلمين عن حق، ومن دونهم؛ ولكن هذه المقارنة ليست مناسبة؛ بل إنها مُجانبة للصواب بالكلية؛ فالمسلم هو الشخص الذى "يشعر بكونه مسلمًا"، بغض النظر عن مدى إذعانه وتمسكه بمبادئ عقيدته، ومدى حرصه عليها.

أما النقطة الثالثة فعالميةُ الإسلام ووحيه، من المهم جدًّا أن نستوعب هذه الحقيقة؛ لأن المسلمين يُطالبون كثيرًا بإقامة علاقة نسبية بين فهمهم للتوحيد وعالمية دينهم، وبين الديانات الأخرى؛ ثم بتطبيق هذا الفهم اجتماعيًّا وجغرافيًّا وثقافيًّا، إنَّ ما أؤمن به، وما أستشعره دين عالميٌّ شاملٌ فى نظرى، وإنْ كنت لا أود فرض رأيى على الآخرين؛ لكنى لن أقبل اقتراح أنَّ عقيدتى يجب أن يُنظر إليها على أنها "معتقد، أو وحى، حقيقته نسبية"، والسؤال الجوهرى الآن هو: كيف يعيننى فهمى للعالمية على التعامل مع صفة التنوع؟ وكيف تدفعنى علاقتى بالله والوحى إلى فهم التنوع العقائدى للبشر وحضارتهم، واحترام ذلك. إن المسلمين لا يحتاجون قياسًا نسبيًّا لقيمهم العالمية؛ ولكن مع امتلاكهم هذه القيم، عليهم التحلى بصدر رحب يتسع للتفاعل مع التنوع، وليس لأحدٍ أن ينتظر من المسلمين أن ينسوا، أو يتناسوا شمولية دينهم أو اتساعه لكل زمان.

معنى هذا أنه إذا كنا نريد حوارًا حقيقيًّا عادلاً بين المسلمين والأوروبيين، فإن القيم الأوروبية العالمية يجب أن تدخل فى هذا الحوار مع قيم الإسلام العالمية، ولكن الحاصل هو العكس فى الوقت الحاضر. فـ"النسبية" هى التى يُنظر إليها على أنها القيمة المطلقة، مع أن "النسبية" نفسها تنطوى على تناقض محير. والأدهى من ذلك أن المرء إن لم يذعن لمبدأ النسبية صار فى عداد المتزمتين، إننى أقول مجددًا: إن هذا الاتجاه هو عينُ التزمت لاعتباره النسبية قيمة محتومة.

وإيجازًا: على الأوروبيين أن يقبلوا حقيقة أن المسلمين مؤمنون بعالمية قيمهم، وهذا لا يعنى أنهم لا يسعهم فهم مفهومات النسبية والتنوع، ولكن لكى نصل إلى معنى التنوع داخل المجتمع، على المرء أن يؤسس لحوار يتناول الطرح الأوروبى والإسلامى كليهما حول مفهوم العالمية، وهذه نقطة مهمة، وليست يسيرة على تناولها من هذا المنظور

حتى من قِبَل المسلمين؛ فالشاب المسلم (أو الشابة المسلمة)، يرجع كل شيء فى حياته اليومية إلى الله، وفهم معين للحياة، ومع ذلك يستطيع أن يتحدث مع "الآخر" ويفهمه، وفى المقابل يفهمه الآخر، ومن ثم يجتمع المعنى العالمى بالمعنى المتصل بـ"النسبية الإنسانية"، على ذلك النحو سيجرى الحوار غدًا، أو يجب أن يجرى.

الأبعاد الدينية والسياسية للإسلام:

كى نفهمَ الإسلام فهما صائبًا، وندخل معه فى حوارٍ بناء، هناك فكرة شائعة يراها كثيرون من المسلمين واضحة جلية، ولكنها تحتاج – مع ذلك – إلى إعادة نظر؛ فعند إجراء نقاش حول الإسلام، قد لا نجد فرقًا بين السياسة والدين؛ فالمفترض أنَّ الدين والسياسة فى الإسلام شيءٌ واحدٌ لا يتجزأ؛ لكن هذا القول مجانبٌ للصواب، على النقيض: فى بواكير الإسلام فى التصنيف النظرى لمجالات الفقه المختلفة، تجد العلماء يقيمون مقارنات كبيرة، لا بالرجوع إلى المصدرين الأساسيين القرآن والسنة؛ بل من منطلق نهجهم فى التفسير، ويتجلى هذا الأمر – مثلاً – حين نتحدث عن العبادات والمعاملات؛ فالاختلاف هنا جَدٌّ مهم كى نتمكن من القول: بأنه لا وجود لفوارق بين السياسة والدين فى الإسلام، ومع إطلاق هذا الحديث على عواهنه، يحصل للمرء انطباعٌ باستحالة انفتاح المسلم على المجتمع العلمانى والاندماج فيه، لكنها فكرة خاطئة تمامًا، فهو اختلاف تشهد عليه الأعمال الفلسفية للمسلمين فى العصور الوسطى، وحتى فى الفقه نجد عناصرَ من هذا التمييز.

وبالنسبة للعبادات، يُفرض على المسلم الالتزام بالنص؛ فإن رغب أحدهم فى الصلاة – مثلاً – فعليه اتباع نصٍ يصف كيفية الصلاة، أما فى المعاملات، فالوضع برمّته مختلف؛ فالمسلم يسعه فعل ما يشاء ما دام لا يخالف مبدءًا منصوصًا عليه، ولكى يقلع المسلم عن فعل شيء، يلزم وجود نص صحيح ينص على عدم جواز هذا الفعل. وبعبارة أخرى: فى الحالة الأولى (العبادات)، يجبَ وجود نصٍ مبيح لفعل الشيء؛ على حين فى الحالة الثانية، يلزم وجود نص يحرم الشيء. هذه هى الطريقة التى التزم المسلمون بها

نظامًا وفقه حياة منذ بدايتهم فى البيئات الجديدة؛ فقد أخذوا عن العرب وسائر الشعوب ثقافاتهم وتقاليدهم التى لا تتعارض مع مبادئهم الأساسية والعالمية، وعلى هذا النحو، اندمج الإسلام – منذ مولده – مع مجموعة متنوعة تنوعًا كبيرًا من الثقافات، وتأثر – فى المقابل –باندماجه فى عدد هائلٍ من المجتمعات.

بمعنى آخر: هناك إسلامٌ واحدٌ من حيث كونه دينًا مُوحًى به من قبل الله، ومن حيث التزام المسلمين بالجوهر الروحى والإلهى بإسلامهم، وبذلك يكون مجتمع المسلمين فريدًا، لكن هناك بداخل هذا المجتمع المسلم الفريد، عادات مختلفة، ومدارس فقهية شتى؛ فالمسلمون – على طوال تاريخهم- أخذوا من سائر الدول والثقافات كل شيءٍ صالحٍ لا يخالف مبادئهم العالمية، وهذه هى علة انتشار الإسلام وتغلغله، بسلاسة ويسر، فى أفريقيا وآسيا، وسبب رسوخ جذور المسلمين، وشعورهم بالانسجام فى هذه الأماكن، وسوف يتحقق لهم هذا الرسوخ فى أوروبا كذلك. لكنَّ على الأوروبيين أن يصبروا؛ فسوف ينصهر المسلمون فى المجتمع الأوروبى كما فعلوا فى المجتمعات الأخرى، وهم اليوم يسعون إلى مواجهة الحقائق الجديدة، ويفيدون من الصالح منها فى أوروبا، دون أن يتعارض ذلك مع نصوصهم الدينية الرئيسة، وهذا ما يتسق مع فقه المعاملات، ولكن المسلمين لن يغيروا طريقتهم فى الصلاة كى يصبحوا أوروبيين؛ فصلاتهم كما يصلونها فى مصر وباكستان وماليزيا، أو فى أية دولة أخرى من دول العالم الإسلامى.

وإذا رغب الأوروبيون فى معرفة طريقة تعامل المسلمين مع بيئتهم الجديدة، فعليهم استيعاب هذا البعد المزدوج للإسلام، لكنهم لعدم اكتراثهم بهذا البعد الدينى، فإنه لا يسعهم فهم أحاديث المسلمين أو حواراتهم؛ الأمر الذى أفضى إلى نشوء شك يخالج عقولهم بأن المسلمين ذوو وجهين، ورسخت لديهم فكرة بأن هدف المسلمين الأسمى هو أن تصبأ أوروبا إلى الإسلام، ولكن الوضع مغاير لذلك؛ إن المسلمين يكيفون أنفسهم مع أوروبا، كصنيع سائر المسلمين عبر التاريخ فى السياقات الجغرافية والثقافية الأخرى كما أشرنا آنفًا.

وثمَّ مبدأ بالغ الأهمية حول شِقّ المعاملات مؤداه أن الأصل فى الأشياء "الإباحة"، وهو مبدأ يخوّل للمسلمين نَهل الصالح من الثقافات الأخرى ما لم تتعارض مع أصل فى الكتاب والسنة، إننى حين كتبت كتابى " كيف أكون أوروبيًا مسلمًا" (To Be European Muslim) نصحنى أحد المسلمين [٢] أن أضع له العنوان الآتي: "كيف أكون مسلمًا فى أوروبا" (To Be Muslim in Europe)، فقلت: "لا! إنَّه يجب أن يُوسم بـ: "كيف أكون أوربيًا مسلمًا"؛ لأنَّ هذا مستقبلى أنا وأبنائى، ومستقبل مسلمين كُثُر، إننى أوربيٌّ مسلمٌ ولا مراء فى ذلك، وإذا كان يسعنا قبول الإسلام الإفريقى والإسلام الآسيوى، فلم لا نرتضى الإسلام الأوروبي؟ إن علة عدم تحقق هذا حتى الآن، هى خوف بعض الاتجاهات الفكرية الأساسية لدى المسلمين وخطؤها، واليوم لا يقف المسلمون على أرض صلبة فى حديثهم مع الآخرين، لعدم وعيهم بمبادئهم، مما يومئ لعدم فهمهم لأنفسهم كذلك؛ ولأنهم لا يعون ذواتهم، ويخالجهم خوف من بيئتهم، والشعور نفسه يساور بعض الأوروبيين؛ فهم لا يعون أحيانًا ما ماهيتهم، فيخشون المسلمين ذوى المعتقدات الدينية، ويحتاطون من مآربهم فى المستقبل.

من ناحية: تتمثل الديناميات المنبثقة عن الاندماج الأوروبى، فى وضع قيود ثقافية على كثير من الدول الأوروبية، ومن ناحية أخرى: تتمثل فى عمل قوى العولمة على إشعال توترات بين أوربيين كُثُر أساسها الهوية؛ وقد عملت هذه الصعاب بدورها على تخويفهم من تأثير المسلمين المحتمل على مجتمعاتهم وهويتهم الجماعية.

وإن كان هذا التحليل مقبولاً، فحينئذ تضحى الحاجة ماسّةً لتناول قضايا ثلاث: (١) كيف سيكون مستقبل المسلمين؟، (٢) وما نواياهم فى أوروبا، وما دور المنظمات الإسلامية هناك؟، (٣) وما أفعال المسلمين التى سيفضى إليها وضعهم الجديد فى المستقبل القريب؟.

مستقبل المسلمين فى أوروبا:

سيسمح وضع المسلمين الجديد فى أوروبا بعودة المسلمين إلى أصول دينهم، ومعاودة قراءة مصادره الرئيسة فى السياق الأوروبى الجديد، إذ يتحتم إعادة قراءة

بعض هذه المصادر، وإعادة ترجمتها، وهذا هو معنى "التجديد"؛ فليس معناه: تغيير النص؛ إنما يعنى ذلك قراءة النص بمنظور جديد، وإعادة القراءة هذه مهمة لكثيرٍ من المفهومات الإسلامية، وهذا ما يجرى الآن فى الولايات المتحدة وأوروبا؛ ابتغاء النظر إلى مصادر المسلمين الدينية من زاوية جديدة، وتكوين رؤية مختلفة عنهم [٣].

ويعبر عن هذا السياق أمثلة أربعة: أولها، وأهمها، مفهوم الشريعة، فالكثير من مسلمى أوروبا يعتقدون أن هذا المفهوم معقد، وينبغى محوه من مفردات المسلمين، وأنا لا أوافق على هذا الرأى، فأنا أستخدم مصطلح "شريعة" فى حياتى اليومية، لكن بتعريف مختلف، يعود ليتصل بالتعريف الأصلى للمصطلح؛ فالمعنى الأصيل للكلمة هو "الطريق إلى المصدر"، وليس مجرد "نظام شرعي" أو قانون إسلامى سعى الفقهاء لتعريفه فى نطاق تخصصهم.

والشريعة هي: طريق المسلمين للثبات على إخلاصهم لمبادئهم العالمية أينما كانوا. ولذا يحتاج المسلمون إلى أن يعودوا إلى تعريفٍ أكثر أصالةً للشريعة، دون هذا التمييز الشائع، كما بين الصوفية والسلفية؛ فالمسلمون جميعًا ـ سلفيين كانوا أو سنيين أو شيعة ـ جزء من هذا الفهم نفسه للشريعة [٤].

وليست الشريعة مجرد "قانون عقوبات" يود المسلمون تطبيقه؛ ولكنه تصور عالمى لكيفية دوام الإخلاص لله وأوامره؛ فهو مفهوم عام، وعالمى للخلق والوجود والموت، وأسلوب حياة نابع من ترتيل المسلمين لكتاب الله الكريم، أجل: هى قراءةٌ تكتنفها ظلال الشعائر الروحية، لكنها لا تفتأ تعين المسلمين على اشتقاق معنىً عالميّ، إن هذا الفهم الخاص للشريعة مهم للغاية؛ لأنه سيغير نظرة المسلمين لأوروبا.

ووثيق الصلة بهذه القضية مسألة اندماج المسلمين فى المجتمعات الأوروبية، فهناك – بالطبع – مستويات مختلفة من الاندماج، كالاندماج الاجتماعى والسياسى، ولا غرْوَ أنَّ الاندماج على الصعيد الاجتماعى، وبعض الجوانب السياسية موجودٌ فى أوروبا قاطبة، ومن أمثلة ذلك أن نَصِفَ مسلمى فرنسا الآن بأنهم مواطنون فرنسيون، ولكن هناك شكل آخر للاندماج: هو الاندماج الدينى والفلسفى، ولتوضيح ذلك نقول: إن قبِل

المسلمون بتعريف الشريعة على أنها نظرة عالمية، يتحتم عليهم - إذن - أن يربطوا كل شيء صالح فى المجتمعات الأوروبية بمعتقدهم فى دوام الإخلاص لله، وأن يعترفوا بأن هذه الجوانب جزء لا يتجزأ من شِرْعَتهم وهذا يعنى أن المسلمين يبادرون بالاندماج، ولا ينتظرونه من الآخرين وحسب، فعلى سبيل المثال: حين أقرأ النصوص الدستورية الفرنسية، أو أيًا من النصوص الأوروبية الأخرى، أجد بنودًا كثيرة تتفق مع منظورى للعدل، ولا عليَّ أن أحترم هذه البنود؛ لأنها فقط جزء من دستور وقَّعت معه "عقدًا أخلاقيًا" يكفل ولائى لكونى مواطنًا أوروبيًا. فالأمر أكبر من ذلك: إننى أكن لها توقيرًا؛ لأنها تلبى حاجة ماسّة لوعيى الدينى، وبذلك تستحيل جزءًا من قيمى المحببة، فعلى هذا المنوال، أندمج اجتماعيًا، لكنى اندمج كذلك فلسفيًا ودينيًا، إنها عملية تسير فى اتجاهين، وإنها خبرة جديدة للمسلمين أنْ يفكروا على هذا النحو، ويبلغوا مستوى الإدراك هذا، لكن كثيرًا منهم اليوم لا يفهمون أنَّ الكثير من القيم الأوروبية هى جزءٌ من القيم الإسلامية، ولتوضيح ذلك أقول: إن مبادئ العدل والمساواة مبادئ من صلب الإسلام؛ وكذلك القيم المثلى التى ينادى بها الأوروبيون، وهنا يسأل المسلمون: "كيف تقول إن ما لدينا حتى الآن كالخلفية الثقافية والقانونية فى أوروبا، إسلامى بالفعل؟" أقول لهم: نعم، فكل شيء أوربى من هذا القبيل ينتمى إلى المسلمين، وهذه ليست حقيقة جديدة كل الجدة".

الأصول والفروع:

تتمثل النقطة الثانية فى ضرورة تمييز المسلمين بين الأصول والفروع، مثلاً: الصلاة أهم من أكل الطعام الحلال أو الحرام؛ فعند التعامل مع الأصول، يلزم معرفة "الثابت" و"المتغير"؛ و"الأصل" و"الفرع"، وهذا من جوهر الإسلام؛ فالأمور تتغير باستمرار، وعلى المسلمين أن تتسع صدورهم لذلك، الأكثر من ذلك أن بيئتهم الجديدة تضطرهم إلى التمييز بين الأصول والفروع، وعلى العلماء الأخذ بزمام هذه القضية، فمن شأن هذا التمييز مساعدة المسلمين على تطوير اتجاهات عقلانية نحو بيئتهم الجديدة، وتعنى العقلانية الإسلامية أن تعرف كيف تعيش فى بيئتك الجديدة، وهذا ما نشهده اليوم

فى المجتمعات الإسلامية فى الولايات المتحدة وأوروبا، وهذا جزء من عملية العولمة؛ فالمسلمون يسعون للثبات على مبادئهم، فيما يواجهون الحقائق الجديدة، ويتعاملون مع ما تفرضها من تحديات فكرية وعملية.

الدعـــوة:

والقضية الثالثة هى إعادة تعريف "الدعوة"، وكأنى بالأوروبيين يقولون: ما العلة الحقيقية من وجودك أيها المسلم فى "أوروبا"؟، أأنت هنا لتصرفنى عن دينى إلى دينك؟ إنَّ هنالك نقطةً مهمة على الأوروبيين أن يستوعبوها، وعلينا تذكير المسلمين بها بين الحين والحين؛ وهى أن رسالة الإسلام عالمية، "وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين" (قرآن كريم)، لكن دورهم الرئيس يتمثل فى أن يكونوا "شهداء على الناس"، وتعنى الدعوة أن المسلم، أينما حل أو نزل، شاهدٌ على رسالة الإسلام، من خلال كلامه وسلوكه وطريقة تعامله مع الناس؛ فحمل هذه الشهادة هو الدور المحورى للمسلمين، لا استقطاب الآخرين إلى دينه.

وأخيرًا يتحتم على مسلمى أوروبا تنمية ثقافة أوروبية إسلامية، وأعنى بذلك: أن المسلمين عليهم أن يأخذوا من الثقافة الأوروبية ما يتسق مع مبادئهم، وفى الوقت نفسه يسهمون فى الثقافة الأوروبية مع احترامهم لقيمها، وهذا ضرورى لبناء مسلم أوربيّ حقيقى، إننى لم يُطلب منى أنْ أصير مسلمًا مغربيًّا أو باكستانيًّا فى أوروبيًّا؛ إنمَّا يُطلب منى، كما أود أن أكون من تلقاء نفسى، مسلمًا أوربيًّا موقّرًا لمبادئ الإسلام، ومعنى ذلك أنه يتحتم عليَّ صياغة ثقافة جديدة توائم بيئتى الجديدة مع احترام قيمى الدينية، وهذا ما يُقصد من وراء المصطلح "أوربة الإسلام Europeanization of Islam".

أما بالنسبة لأسلمة أوروبا، فعلى الواحد منا أن يضع هذه النقاط نصب عينيه: (١) من المهم تذكير أوروبا بتاريخها؛ إذ ينسى الأوروبيون الأصليون أنَّ المسلمين جزء من تاريخهم الأوروبى، فهم يتكلمون عن المسلمين وكأن المسلمين "حديثو العهد بأوروبا"؛ فللمسلمين ذكريات فى أوروبا لا يمكن تجاهلها، وميراث المسلمين هناك له من الأهمية ما له؛ فلقد كان المسلمون جزءًا من بناء الضمير والعقل الأوروبيين، وهذه ليست عملية

أسلمة، إنما تذكرة بماضى الأوروبيين،(٢) وعليك أن تعاود النظر إلى المكانة الروحية والدين فى المجتمع، إننى أود من المجتمع الأوروبى التحلى بالواقعية واحترام نزعتى الروحية، ولكنك تجد اليوم أن انحدارك من أصول عربية، وكونك مسلمًا، وقدومك من ضواحٍ شتى، هذه الثلاثة جميعًا من أكبر المعوقات لك فى أوروبا، وحين يصرح المرء بأنه مسلم يطبق دينه، يصبح قاب قوسين أو أدنى من أن يوصم بالأصولية، والسؤال الآن: هل من الممكن التحلى بانفتاح العقل والتسامح، وممارسة شعائر الدين؟.

خاتمة.. تحديات مشتركة:

لم تعد القضية المهمة اليوم هى معرفة "مكانة" المسلمين فى أوروبا أو مآلها مستقبلاً، لكن الأهم الآن أن نعى كيفية إسهامهم فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والروحية للمجتمعات التى يقطنونها، إنَّ المسلمين ليسوا فقط من يسألون أنفسهم أسئلة حاسمة: حول الروحية، والتعليم، والمشاركة المجتمعية وغير ذلك، فالنساء والرجال أرباب العقائد المختلفة، ودارسو العلوم الإنسانية بمعناها الأوسع، معنيون أكثر من ذى قبل بمستقبل مجتمعاتنا التى تبدو متوجهة على نحو متصاعد نحو الإنتاج، والأداء الاقتصادى، وزيادة الاستهلاك، فالحق أنه رغم وجود الرخاء، يستشعر الأوروبيون شيئًا يعوزهم: إنه الخواء الروحى، وربما كان هذا ما دفع قسم الدراسات البحثية بالمفوضية الأوروبية منذ بضع سنوات لإجراء دراسة حول إسهام الديانات الجديدة فى أوروبا، وفى الحقيقة، حين عُرضت هذه المبادرة على البرلمان الأوروبى فى ١٤ من سبتمبر (١٩٩٩م)، أسماها الرئيس "رومانى برودي": "بحثٌ عن هوية مشتركة، روحٌ أوروبية جديدةٌ" (٥). إن المسلمين يسعهم يقينًا – وينبغى عليهم – الإسهام فى تنمية هذا البعد الروحى للاتحاد الأوروبى؛ فهى روحية ستقوم على خير ما فى الأنظمة العرقية الدينية وغير الدينية كافة.

١- تعلم الكياسة والتشابك الاجتماعيين من جديد: إنَّ الإصغاء لامرأةٍ أو رجلٍ، ومعرفة توقعاتهم، وجراح مشاعرهم، وما يساورهم من شكوك، كل ذلك يتسق مع ما نسميه: التعقيد الاجتماعى الذى تتصف به الحياة الإنسانية، فقد يكون مفهومنا عن العالم

يسيرًا، وربما تبدو مبادئنا واضحة وضوح الشمس؛ لكن الحياة متشابكة معقدة، كتشابك قلوب المخلوقات الإنسانية وعقولها، بغض النظر عن جنسه أو عقيدته، وذوو الألباب، والذين يحترمون أنفسهم، ويحترمون الآخرين، يعون هذه الحقيقة بالبديهة. لكن المرء يعجب أشد العجب أنْ يرى كل هذه المعرفة الفطرية الشائعة فى حياتنا، وذلك التواشج العاطفى، تضمحل بغتة فتستحيلُ هباءً عند مجرد التفكير فى الآخرين أبناء الدين الآخر، والثقافة الأخرى، والتاريخ الآخر. إن علاقاتنا هنا مبنية على معرفة ضعيفة ضحلة مفتقرة إلى العمق؛ نكون فى حاجة إلى فهم أصدقائنا بعمق، لكننا نكتفى بجمع معلومات سطحية حول تاريخ الآخرين وثقافتهم وحياتهم الروحية، فنحن أسخياء مع من نحب ونصادق؛ على حين نقبض أيدينا عن آخرين لا لشيء سوى عدم اكتراثنا وتعصبنا. مع أننا طيلة الوقت ننتصر للحوار.

من هنا بات لزامًا علينا أن نتعلم من جديد معنى الدراسة، والفهم المتأنى، ونتفق على إدراك أعمق للطبيعة المعقدة لمرجعيات الناس وهوياتهم، إن الإصغاء وتعلم الفهم من جديد، واعتراف المرء بعدم فهمه. كل هذه طرق مفضية إلى فكر متعمق، يسبر أغوار الأمور، بصمت ودون أحكام سابقة. عدوانا المشتركان اليوم هما التشويه والتحامل: فما زال نقص المعرفة يزيدنا جهلاً ببعض الثقافات أو الحقائق أو الأحداث. فاليوم تعمل ما لدينا من قشور المعرفة، إن لم تكن ملتبسة أصلاً، على خداعنا. وهذا الخداع المعرفى أخطر بكثير من جهل الأمس: لأنه يبعث على الطمأنينة المصحوبة بأحكام صارمة قاسية، ويعزز التسلط الفكرى، والحركة هنا تسير فى اتجاهين: ينبغى على المرء — من ناحية — اتخاذ الحيطة لتحاشى التيسير المفرط؛ ومن ناحية أخرى: مساعدة الآخر على الاطلاع على كيانه ومرجعياته، ويبدو أن هذا هو التحدى الماثل أمام إقامة حوار حقيقى بنَّاء فى مجتمع متنوع ثقافيًا.

٢- الرُوحَانية: إنَّ جوهر رسالة الإسلام هو القلب والتعلق بالقيم الروحية والحب، وأنْ يعيش المرء علاقته مع الله مدفوعًا بطاقة التذكر وإلهام القرب منه، فهذا منتهى سمو الحياة البشرية بجميع مظاهرها، وفق تعاليم الإسلام. وهذه هى الروحانية التنويرية التى تنظر إلى المعايير الأخلاقية على أنها ليست سوى علامات دالة عليها، وكل ديانات العالم

وروحانياته معنية بصياغة هذه الطاقة المحببة إلى القلوب، الدافعة إلى التوازن والانسجام والتحلي بالصفات الإنسانية. باختصار: هذا ما يعيد للبشر إنسانيتهم وكرامتهم، فحتى مذهب "اللا-أدرية"، تجده دومًا يعبر عن رغبته فى البقاء وإكساب النزعة الروحية معنىً وإلهامًا نابضًا بالحياة، وضميرًا يجب الحفاظ عليه، ما أكثر ما تلوك ألسنتنا هذا الكلام، ونحن ندرك مدى صعوبة الحياة الروحانية فى غمار أساليب الحياة الحديثة التى تحيط بنا؛ فالحياة، وصيانة الروح، فى مجتمع يبالغ فى الحداثة، من الأمور العسيرة، وإنه لتحدٍّ حقيقى علينا مواجهته: فالروح والمعنى من وراء الحياة، والقيم كلها جوانب يجب أن تتغلغل فى أرجاء حياتنا؛ وإلا فسوف نندم فى المسقبل لجهلنا ونكوص همتنا عن تناول هذه القضايا المهمة، ولأننا تركنا مجالاً كان أحرى بنا ألا نتركه، لنفسح الطريق أمام جميع أنواع الطائفية والإقصاء. إننا نواجه أسئلة حقيقية، يحق لها أن تشغل تأملنا وفكرنا الإنسانى فى مجتمعات صناعية غنية، ومن مظاهر الاهتمام بالروح ومجال القلب أن نطرح على أنفسنا السؤال الآتي: ما الدور الذى تؤديه العقيدة فى حياتنا اليومية؟ وكيف يؤثر الضمير على خياراتنا وما نأباه؟، وما قيمة الأشياء وما فيها من معانٍ بصرف النظر عن أسعارها المادية؟ وكيف يمكن أن نكون مع الله اليوم؟ وكيف نعيش مع البشر؟ هذه كلها تساؤلات مؤرقة، تزلزل كيانات أولئك المشغولين بحيواتهم وبنيهم، حين يقفون فجأة للتأمل وإنعام النظر.

٢- التعليم: إنَّ جميع أنظمة التعليم فى العالم الحديث تُواجه بوابل من الأسئلة المتعددة يوميًّا، وتلقى نقدًا لاذعًا، كما لو كانت وحدها مسؤولة عن الإخفاقات التى ابتُلى المجتمع بها، كما أضحى المعلمون أكباش فداء لكل إحباط: فلم تعد المدرسة كما كانت، "بل تغصُّ بالأخطاء"، والمسلمون - كسائر المواطنين - مهتمون بهذه القضية؛ فالنظام المدرسى ككل، ومناهج التعليم، والحياة المدرسية كلها قضايا اجتماعية، ويجب أن تشمل جميع العوامل المجتمعية الأخرى، وسواء كنا فى أسر مسلمة أم غير ذلك، فإن التقسيمات القديمة ذات المعالم الواضحة (كالأسرة الكافلة للتعليم، والمدرسة الكافلة للتعليم) قد أضحت عتيقة بالية، فهذه الثغرات الشائبة للتكامل المثالي قد صارت إلى ضباب، لدرجة أنْ استحال تحديد الواجبات والمسؤوليات المنوطة بكلٍّ منا؛ وباتت المناقشات - فى

الغالب – متمخضة عن إلقاء المسؤوليات برمتها على الآخرين، إن التعليم واحد من أهم مواطن القوة اليوم، ويستلزم أن تتضافر الجهود لمناقشة جميع العوامل بمجتمعاتنا الأوروبية، مهما اختلفت عقيدتها أو روحانيتها ومعتقداتها الإنسانية؛ تتضافر لتحديد أهداف التعليم المدرسى ومكانته بالمجتمع؛ فالمجتمع، وأية أمة يشعر القائمون عليها بالمسؤولية، يمكن تقييمها على أساس مدى استعدادها للاستثمار فى تعليم وتدريب شبابها فى المستقبل، وليس هدفنا مجرد بث تعلم ومهاراتٍ تجريبية، مفضية إلى سيطرةٍ تكاد تكون تامة على البيئة، وتمكين الأفراد من بُلوغ مكانات اجتماعية مرموقة برواتب جيدة، هذا حق. لكنّ هنالك هدفًا أسمى؛ فماذا ينبغى فعله بالضبط؟ فهل نعمل على تدريب العناصر المسؤولة؟ وهل نعمل على التعايش فى جوٍّ يسوده الاحترام المتبادل والتنوع؟ وهل ننشط للدفاع عن الحق والعدل؟. إن التلاميذ الذين هم فى مبتدأ حياتهم، والطلاب الأكبر منهم سنًّا، والأكاديميين، قد يعرفون أين موطئ أقدامهم، ولكنهم يعجزون عن استشراف مستقبلهم، وفهم هويتهم وهم يتلقون هذا التدريب، فذاكرتهم التى يغشاها النسيان فيما يتعلق بتاريخهم، والآفاق التى يغشاها الضباب فلا يعون هويتهم الثقافية، إلى جانب الأمية الدينية المستشرية، كلها عناصر تسهم فى مضاعفة المخاوف، وتعزيز الشكوك: فكيف السبيل أمام المرء لمعرفة الآخرين بشىء من الاطمئنان والاحترام دون أن تكون لديه فكرة عن هويته هو الشخصية؟ يحتاج المجتمع متعدد الثقافات إلى تعليم محكم يكفيه، وإلا انتهت به الأمور إلى أشد ضروب الانحرافات، الناجمة عن "رهاب الأجانب" سوءًا؛ فهدف التعليم المدرسى اليوم – وعلى نحو يفوق الماضى – هو تدريب الأفراد القادرين على طرح الأسئلة الناقدة، ومناقشة القيم، وغير المقيدين فى ذلك بجملة من المهارات والأداءات التقنية، وتلك قضية تشغل جميع المواطنين الأوروبيين الشاعرين بالمسؤولية، بصرف النظر عن عقيدتهم.

٤– الشقاقاتُ الاجتماعية: إنَّ المجتمعات الأوروبية تتعرض لكوارث اجتماعية واقتصادية عارمة: فالبطالة جاثمة على صدور الكثيرين؛ وتتزايد الأعمال التى يهددها الخسران الاقتصادى، وازدياد حجم الإقصاء الاجتماعى؛ الأمر الذى يساعد على إشاعة الجنوح، ليصبح العنف وغياب الأمن مظهرين دائمين فى كثير من الأحياء والمدن

والضواحى فى أوروبا كلها. وأمام ذلك نقف مكتوفى الأيدى، دون أن ندرى أن هذه العوامل من شأنها أن تفاقم وجود العنصرية، وبغض الأجانب؛ لأنها عوامل تؤثر أكثر ما تؤثر على المهاجرين. نحن إذن فى مسيس الحاجة إلى توثيق التعاون على المستوى المحلى، للوقوف فى وجه جميع ألوان الانحرافات الاجتماعية، والعمل معًا على المدى القصير، كخطوة أولى ليس منها مناص، لكن يجب أن تصحبها استراتيجيات بعيدة المدى للتنمية الاجتماعية والحضرية، وعلى كل المواطنين، باختلاف عقائدهم، المشاركة فى الإصلاح الاجتماعى، وإعمال العدل على أنه فريضة لا نافلة، والنوافل لا غنى عنها، دون أن ننسى أنها يجب أن تكون إسهامًا إضافيًا، أكثر من كونها بديلاً عن التزام سياسى مستمر بمتابعة هذه الأهداف. إن محاربة البطالة، ومجابهة المحسوبية فى التوظيف (حين تأتى الأسماء أو الألوان أو الملابس من مكان آخر)، والارتقاء برفاهية المجتمع، ومناهضة العنف بالضواحى، ورعاية الأشخاص المهمشين (كالفقراء والمسنين)؛ كل أولئك بعض من التحديات الكثيرة التى يتحتم علينا الترابط والاعتصام ببعضنا بعضًا بوصفنا شركاء ومواطنين من أجل التصدى لهذه الأخطار.

إذن فحاجتنا اليوم كبيرة لتنمية مستوى أفضل من المعرفة المتبادلة بين المسلمين والمجتمع الذى يعيشون فيه، للتخفف من الأحمال التاريخية، ومن العبء الثقيل من ضروب التعصب المتمكنة، ولن ينجح مسعانا بمجرد إلقاء الخطب، وإظهار البراهين المخلصة على حسن النوايا؛ فالصراع يبدو أعمق مما نتخيل، وأصعب مراسًا، حتى لتبدو العملية المفضية إلى تأسيس الثقة، المتبادلة بين المسلمين وأصحاب البلاد الأصليين، فى حاجة إلى وقت طويل، ربما أطول مما تبدو عليه الأمور؛ الأهم من ذلك أنها يجب أن تقوم على الفهم الأفضل، المتكئ إلى حوار صريح لا يخضع للأهواء، والجهود المشتركة، وخاصة: فى مجال التعليم، وكذلك التعايش الفعّال.هذا، ويرى المسلمون أن ذلك معناه أن يصل إليهم الإحساس الواثق بأنهم مواطنون فى أوطانهم، وأنهم مطالبون بالاشتراك فى صنع مستقبل المجتمعات الأوروبية بوصفهم مواطنين فى أوطانهم؛ لأن المجتمعات الأوروبية هى مجتمعاتهم أيضًا، بدءًا من الشؤون الدينية الخاصة بهم، إلى الهموم الاجتماعية بالمعنى الأرحب، كما بينا آنفًا. هذا ولا يتفق موقف المسلمين المتشنج الذى عبروا عنه إما من خلال الانصهار الكامل فى البيئة الجديدة، أو من خلال المعارضة العنيفة، مع فكرة بناء مستقبل قوامه الثقة المتبادلة، والاحترام المتبادل والتعاون المتبادل.

إن الإسلام قبل كل شيء هو التعبير النهائى عن الصلات الجوهرية التى تصل حياة القلب بالله-عز وجل-، اليوم تشيع صورة سلبية عن الإسلام، أخفت هذا الجانب من تعاليمه، وما يدعو إلى الحزن، أننا نجد أن المسلمين – ربما بسبب ردود أفعالهم العاطفية المتوترة – هم أنفسهم بعيدون كل البعد عن الحياة فى ظلال هذا البعد الذى يتسم به دينهم، فالإسلام مفهوم تتصل وشائجه بالحياة نفسها، يتوجه المؤمنون به إلى حياة الروح، والتأمل فى مغزى الحياة، هو أسلوب حياة يسير، ولكنه يدعو إلى تحديات؛ لأنه يطلب من المسلمين أن يسعوا فى الأرض ما وسعهم السعى، من أجل تحسين أوضاع المستقبل، ومن أجل إعلاء قيم الكرم والأمانة والعدل، فبدلاً من أن يتكئ المسلمون فى أوروبا إلى مبادئ دينهم كما يفهمها الآسيويون، أو الناس فى شمال أفريقيا، عليهم أن يعودوا إلى تلك الأصول العقدية فى دينهم، ويؤدوا دورهم داخل المجتمعات الصناعية، وعليهم أن يتكاتفوا مع أعضاء المجتمعات الدينية الأخرى، وكل الرجال والنساء ذوى النوايا الطيبة، ليلجوا حوارًا لا مناص منه حول مكانة العقيدة والروحانية والقيم فى المجتمعات الحديثة وما بعدها، وبذلك، يكون وضعهم الجديد مرآة إيجابية، يُنظر إليها على أنها مصدر سعادة لا كآبة؛ ومن هذا الحين، سيتعين على المسلمين ليس فقط طرح الأسئلة، بل سيشتبكون مع سائر المواطنين فى حوار خلاّق مخلص. وهذا معناه أن الاشتراك الواسع المستهدف للحوار حول القضايا الأخلاقية والدينية، يجب أن ينبثق من الجذور، حتى ينتهى به الأمر ليشمل المؤسسات المتخصصة فى سائر أنحاء أوروبا.

هوامش الفصل الحادى عشر

(١) انظر: طارق رمضان، "الإسلام فى أوروبا، نحو الخروج من العزلة" فى لوموند دبلوماتيك، أبريل ١٩٩٨م".

(٢) طارق رمضان، "كيف تكون أوروبيًا مسلمًا" (ليستر: المؤسسة الإسلامية، ١٩٩٩م).

(٣) حول هذه الاتصالات ونتائجها انظر: المرجع السابق، ص: ٣، وهناك عدد كبير من العلماء والمسلمين الأوروبيين اتفقوا بالفعل على المبادئ الآتية:

(١) أن المسلم – المقيم أو المواطن – عليه أن يعُد نفسه خاضعًا لعقد أخلاقى واجتماعى يعكس القوانين المعمول بها فى البلد المضيف الذى فيه يقيم.

(٢) أن القانون الأوروبى (ومن ثم إطاره العلماني) يسمح للمسلمين بممارسة عقيدتهم.

(٣) أن التعريف القديم لمصطلح "دار الحرب" (منطقة الحرب والكفر) لم يعد صالحًا للتطبيق على حالة المسلمين فى أوروبا.

(٤) أن المسلمين عليهم أن يشاركوا بقوة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى البلاد التى فيها يقيمون ويبدوا احترامًا لقوانينها وقيمها أيضًا.

(٥) أنه فى سياق التشريعات الأوروبية لا يوجد ما يمنع المسلمين من حق الاختيار بين البدائل حسب متطلبات عقيدتهم.

(٦) أنه فى عام (١٩٩٧م) قدمت الجمعيات الإسلامية فى فرنسا وبريطانيا العظمى طلبات تم قبولها لحماية "الروح لأوروبا". طارق رمضان، "الإسلام فى أوروبا"، ص: ٥.

(٤) لمزيد من المعلومات حول هذه المفهومات انظر: طارق رمضان، "كيف تكون أوروبيًا مسلمًا".

(٥) انظر: وند بيرتون وتوماس جانسن، "حقوق المواطنة والواجب، المجتمعات المدنية، تأملات وإسهامات الأديان والروح الأخلاقية والروحية لأوروبا" ("برشلونة": المفوضية الأوروبية، ٢٠٠٠م).

الفصل الثانى عشر

الشباب الإسلامى فى أوروبا

بيتر بى . ما ندفل

تقديم:

يمثل الشبابُ المسلمُ قطاعًا اجتماعيًا متزايد الأهمية فى أوروبا الغربية، فكما أدلى مسلمو الجيلين الثانى والثالث بدلوهم فى المجتمع، فإنهم يتجاوبون بشتى الطرق مع السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التى يعيشونها.

إنَّ قطاعًا كبيرًا من هذه المجموعة التى تكسبهم خلفياتهم العرقية الثقافية هوية المسلم- رغم عدم اكتراثهم بذلك كثيرًا - يخالجهم شعور قوى بأنهم فى "وطنهم" أوروبا، وتستريح نفوسهم جدًا إلى عادات الغرب وطقوسه؛ فهم ينظرون إلى فرنسا - مثلاً - أو ألمانيا أو بريطانيا على أنها عنوان هويتهم؛ ويأتى الإسلام - إن كان يُعَوَّل عليه أصلاً - فى اهتمامهم التالى. هذا هو منظور المسلم العلمانى، المنحدر من أصول آسيوية بريطانية أو عربية، والمنخرط فى حياة الغرب بكل كيانه، ومع ذلك، هناك آخرون يرون الإسلام مقومًا من مقومات هويتهم، ومصدرًا أساسيًا لمنظورهم عن العالم. وفى ظروف معينة، يعمل الكبت والتمييز الاجتماعى والثقافى، على إثارة "العودة إلى الإسلام"، التى تكون حينًا ما من منظور جذرى أصولى، فهذان القطبان المتنافيان - المسلم العلمانى المتغلغل فى أوروبا، والآخر "التقليدي" المتمسك بالأصول - يمثلان الاتجاهين الرئيسين بين شباب أوروبا المسلم. على أن هذا التمييز اليسير يلقى بظلالٍ لا بد منها على حقيقةٍ أكثر

تعقيدًا من ذلك بكثير؛ إذ إن صياغة الوضع على هذا النحو يدفعنا إلى تجاهل طوائف الشباب الأكثر انسيابًا وتنوعًا فى الوقت الحاضر، ويستهدف هذا الفصل تسليط الضوء على الثراء الإبداعى المتشابك لثقافة الشباب المسلم المعاصر فى أوروبا، وشرح كيفية فهم ديناميات الانصهار والاغتراب عندما نسمع مثل هذه الازدواجيات التى يبدو فيها التناقض والتنافر.

وفى هذا الفصل، سنركز جُل اهتمامنا على شباب المسلمين الذين اتخذوا الإسلام مقومًا رئيسًا من مقومات هوياتهم وأساليب حياتهم، إنه شبابٌ يجنح إلى التعمق فى الدين، ويجاهد ما وسعه الجهاد ليعيش بالإسلام وللإسلام فى حياته اليومية، وهؤلاء تجدهم فى الغالب نشطاء فى حركات ومنظمات الشباب، ويسعون إلى تأسيس قاعدة للإسلام بين جمهور الأوروبيين وعامتهم، غير أنَّ هذه التصنيفات ليست مقيدة أو مقصورة على هذا النحو؛ فثقافة الشاب الإسلامى معروفة بقدرتها على تحدى التصنيفات اليسيرة "كالعلماني" فى مقابل "الديني"، أحيانًا يتحول شباب المسلمين من العلمانية إلى الإسلام كمظهر من مظاهر الاحتجاج الاجتماعى، أو كطريقة لتمييز أنفسهم عن ثقافة الأغلبية. وعلى النقيض، هناك مسلمون واعون يرون الطقوس الغربية والثقافة الشعبية وأساليب الحياة، تكاد تكون متفقة مع الإسلام، ولا يرون صراعًا أصليًا بين هوياتهم المزدوجة بوصفهم مسلمين وأوربيين، وهم بذلك يمثلون تثاقفًا متبادلاً متواصلاً، واندماجًا وثيقًا بين هذين العالمين الثقافيين، واحتمالية بناء "إسلام أوربي" متميز.

التمييز والهوية:

ظلت الحياة فى أوروبا بالنسبة لكثير من الشباب الإسلامى مخيبة لآمالهم بوضوح؛ فهذا الشباب يجد نفسه محاصرًا بين ثقافة آبائه، وثقافة المجتمع الغربى المتأرجح بين رفضهم وقبولهم بوصفهم أعضاء أصليين فى المجتمع، أو يتحامل عليهم بقوة لكونهم "آخرين"، وفى هذا المقام تتبادر إلى الذهن صور ضواحى باريس المأساوية؛ وشباب جنوب آسيا الذى نشأ على الكبت والحرمان، فى ظل حكم "ثاتشر" لبريطانيا فى الثمانينيات.

غير أنَّ علاقة الشباب الإسلامى بدينه، متنوعة ومعقدة؛ ففيما بينهم، يُعد رفض الإسلام (حسب مفهومات آبائهم العتيقة) مظهرًا من مظاهر التمرد. أما بالنسبة لمن يرتادون المدارس العامة بأوروبا الغربية، فهناك ضغطٌ شديدٌ عليهم للإذعان للطقوس الثقافية لغالبية الشباب، وهذا يفضى بالشباب المسلم إلى ازدواجية فى الهوية، مما يبدو عائقًا أمام "انسجامهم" فى سياق الثقافة الأوروبية، وقد تجلت أشكال رسمية أخرى من التحامل، فنالت من السَّمْت العام لهوية المسلمين فى أوروبا الغربية فى التسعينيات، فمسألة غطاء الرأس (الحجاب) فى فرنسا، التى انتهت بمنع الفتيات من ارتداء الحجاب، قد أوضحت المدى الذى وصلت إليه ملامح التمييز والتحامل، ضد من يُنظر إليهم كمهددٍ للنظام الفرنسى العلمانى. ومن هنا فإن اندماج المسلمين أو "استيعابهم" لهذه المجتمعات القومية الأوسع، يتطلب منهم تخليًا تامًا عن ثقافتهم الإسلامية.

إنَّ التحامل الناشئ عن الفرق الثقافى، ومطلب الانصهار الكامل، قد أفضيا إلى رد فعلٍ مضاد متمثلٍ فى اعتناق الإسلام جزئيًا كشكل من أشكال التمرد ضد البيئة الاجتماعية غير الكريمة، وقد أوضح رد الفعل أن التمييز والنبذ من قِبَل غالبية المجتمع لم يؤديا إلى ترك المسلمين لدينهم، بل إلى زيادة تمسكهم به، فكونهم منبوذين غير مرغوب فيهم، جعلهم يبحثون عن صيغة يصبحون بموجبها جزءًا من كيانٍ ثقافى مستقل، وهوية ثابتة، عندها يصبح الإسلام مظهرًا من مظاهر الدفاع عن النفس، ودافعًا للاحتشاد ضد تلك الثقافة السائدة المعادية. وردُّ الفعل هذا متجلٍّ بوضوح، حتى بين أولئك المسلمين الذين لم يكن الدين ذا أهمية لهم، وبدت هذه "الديناميّة" واضحة فى أثناء الثورات والمظاهرات التى اشتعلت فى "برادفورد" عام (١٩٨٩م)، ضد كتاب سلمان رشدي: "الآيات الشيطانية"، وقد شارك شباب المسلمين، لاسيما من جنوب آسيا، فى المظاهرات التى اندلعت ضد الكتاب؛ ليس فقط لأنهم رأوه إهانة لدينهم الذى لم يكن بالنسبة لكثيرين منهم جزءًا كبيرًا من حيواتهم؛ بل لأنه عبر عن مدى ما كانوا يستشعرونه من نبذ وإقصاء من قبل المجتمع البريطاني، فكل هذه الأمثلة توضح – فى معظم الحالات – أن التصنيفات الثنائية غير الدقيقة للعلمانية فى مقابل الدين، لا تستند إلى أساس صحيح.

ولا يزال التحامل ضد الإسلام مستشريًا فى أوروبا، رغم أن ظاهرة "الخوف من الإسلام"، التى تصاعدت وتيرتها فى أواخر الثمانينيات وبواكير التسعينيات، تبدو فى حالة السكون هذه الأيام، ومع ذلك، فإن الاحتجاجات ضد المهاجرين، وخاصة: المسلمين الذين يعيشون فى شمال إنجلترا، فى ربيع وصيف (٢٠٠١م)، قد أظهرت أن خطورة معاودة ظهور مثل هذه النزعات قائمة باستمرار. ويبدو – مع ذلك – أن شباب المسلمين مضطرون إلى طلب مكانٍ، لممارسة شعائر دينهم فى هذا المجتمع، والأعداد – بلا ريب – تبشر بهذا الإجراء؛ فأعداد البريطانيين ذوى الأصول الباكستانية والبنجالية قد تضاعفت من عام (١٩٨١م) إلى (١٩٩١م)، وكان نصفهم تقريبًا مولودًا فى المملكة المتحدة، والتنوع بينهم المتصل بالسن أمرٌ مذهل مقارنة بالبريطانيين؛ إذ تبلغ شريحة منْ سِنُّه دون الستة عشر عامًا، من سكان آسيا الجنوبية، ضعفَ البريطانيين البيض، واثنان بالمئة فقط من هذا المجتمع يربو على عمر الخامسة والستين مقارنًا بسبعة عشر بالمئة من سكان بريطانيا البيض. وهذه الصورة متكررة فى بلدان المسلمين فى معظم أجزاء أوروبا الغربية[1].

وبالنسبة لحياة الغالبية العظمى من شباب أوروبا الإسلامى، فإنهم يعيشون كأقلية، أما بالنسبة للنازحين الجدد، فهم يعيشون وسط مجموعة ظروفٍ غريبةٍ عليهم؛ إذ هم مطالبون بالانخراط فى ثقافات جديدة، والتحلى بالقدرة على التكيف مع التغيرات الحتمية التى يجب أن تطرأ على تقاليدهم الموروثة، ولكن – وكما تقول "باربرا ميتكالف": "لا نستطيع أن نفترض أن "الثقافات الجديدة والقديمة" ثابتة، وأن هذا التغيير ينتج عن أجزاء يتم إضافتها أو طرحها"[2]،إذن فالقضية ليست قضية مكسب وخسارة، أو "اختفاء الإسلام" هكذا بيسر عبر دمجه ثقافيًّا فى أوروبا، إنَّ الحقيقة تفوق ذلك تعقيدًا بمرات، فهى حقيقة تترك للإسلام متنفسًا للتحول والتغيير، وينطوى الكثير من هذه العملية على تحويل الإسلام إلى أشكال من الثقافة الشعبية، وقد أضحى التلفاز والفيديو والإنترنت جميعًا مجالات للحوار الدينى[3]، وفوق كل ذلك، يجب أن يقدم الدين شيئًا لهذا الشباب الإسلامى الذى يجد نفسه عاطلاً، أو غريبًا، أو تائهًا فى مجتمع غالب. ويرى البعض أن هذا يمكن تحقيقه عبر السعى إلى الربط بين جوانب الثقافة الشعبية الأرحب فى الدول الأوروبية

المختلفة، وبين هوية المسلمين، وكى نقيّم مصير هذا التحول فى تقديم المعرفة، يتعين على الواحد منا إعادة توجيه تحليله للإسلام، والتركيز على التغير الدؤوب والانفصال، بدلاً من الاستقرار والاتصال. ومجالات الإسلام الأوروبى تتسع لطرائق خصبة من إنعام النظر وإعادة صياغة العرف والتقليد، وصياغة مفهوم جديد للإسلام من أجل الأجيال القادمة.

يشتبك الشباب المسلم – كذلك – فى مناظرات حول طبيعة دينهم وحدوده، فماذا يعنى الإسلام للمسلمين القاطنين فى الغرب؟، وأنّى لنا أن نحصل على معلومات موثوق بها حول الإسلام؟، فمثل هذه المناظرات والمناقشات تعلو وتيرتها فى البيئات الغربية لما تنطوى عليه من موضوعات لا حصر لها، تتصل بأحوال الناس جميعًا؛فالمسلمون فى أوروبا يواجهون عددًا لا حصر له من أشكال وألوان الإسلام العالمى، الأتراك يقابلون المصريين فى "فيينا" أو بنجلادش ليدرسوا مع الإندونيسيين فى لندن، وهذه المواجهات تؤدى دورًا مهمًا فى عمليات صياغة الهوية، محفزة الشباب المسلم لمقارنة تصوراتهم الشخصية عن الإسلام بتصورات مسلمين آخرين منحدرين من خلفيات أخرى، وبالتالى يميل الجيل الجديد ميلاً عظيمًا إلى التواصل والتفاعل مع الأقسام الطائفية والعرقية، وهم ينفرون من الفروق بصفة خاصة.

أبعاد التواصل بين الأجيال:

لقضايا التواصل بين الأجيال كذلك أثر فى تشكيل الهويات المتنوعة، والسلوكيات المختلفة للشباب الإسلامى، فالحق أنَّ الاختلافات بين الآباء والأبناء فيما يخص دور الإسلام وكيفية فهمه، تتجلى بوضوح فى حوار شباب المسلمين، وكما يوضح "يورجن نيلسن"، فإن كثيرًا من منظمات المساجد: "تقع تحت السيطرة المحكمة للجيل المهاجر وآبائهم، ويعمل أكثر هؤلاء الآباء فهمًا لهذه المنظمات على إبعاد أبنائهم عن المساجد، وتشجيعهم على دخول إطار السلطة، لكن المسألة ليست مجرد آباء يمنعون أبناءهم عن المساجد"[٤]، فالشباب المسلم ساخط للغاية على إسلام آبائهم، ويعون أن آباءهم فى أحوال

كثيرة، ولكونهم نازحين جدًا، قد تعلموا الإسلام فى ظل سياق ثقافى اجتماعى شديد الاختلاف؛ فقد نشأ الجيل الأكبر فى بيئة اجتماعية كان الدين هو المهيمن فى المنزل، والمدرسة، والمجتمعات التى كان الإسلام بها دين الغالبية من الناس، والمرجعية العرقية الرئيسة [٥] ، ويشكو الشباب اليوم من أن الجيل الكبير يسعى إلى العيش وكأنه لا زال فى وطنه الأصلى. وقد عبر عن ذلك أحد الكتاب بقوله: "كأن المسلمين لا يزالون غالبية، كما كانوا فى أوطانهم الأصلية، نراهم لا يتحدثون إلا فى السياسة الباكستانية طوال الوقت، ولا يتحدثون حول سياسة الدول التى يعيشون فيها الآن، أي: إنهم يأنفون من الانصهار فى "عالم غير المسلمين"[٦]، وينظر الشباب المسلم إلى الصراعات الطائفية، والانقسامات بين المدارس الفكرية الدينية أيضًا على أنها جانب سلبى فى إسلام ورثوه عن آبائهم، ويرى كثير من شباب المسلمين هذه المناظرات العرقية إهدارًا للوقت فى موضوع لا يولد سوى السخط.

ولأن الشباب يسعى لتطبيق الإسلام بوصفه دينَ أقليةٍ، تُثار مسألة مدى ارتباط الإسلام التقليدى بالوضع الاجتماعى الجديد، وينصرف بعض شباب المسلمين – حين تجابههم هذه المآزق – عن الإسلام باعتباره بقية من ماضٍ مهجور، ولا يتصل بحياتهم، ويؤكد على غربتهم واختلافهم، ويفضى هذا بهم إلى اعتناق العَلْمانية، واجتثاث الإسلام من حيواتهم، والسعى إلى الاندماج والانصهار فى الثقافة الجديدة، ويصيرون مؤيدين لمظاهر "التحامل العرقي" التى تمارسها بريطانيا وألمانيا وفرنسا، ولكنهم لا يزالون يواجهون عوائق عنصرية وعرقية؛ فلا يجدون متنفسًا للهروب من "خلفيتهم الإسلامية"، إذ إنه بالنسبة لكثير من الغربيين – حين يُطرح الإسلام – تدفعهم نزعة العرق والدين لمحاباة بعضهم بعضًا[٧].

وهناك شباب مسلم آخر يؤثر التمسك بإسلامه، فقد لاحظت "إليزابث سكانتلبري": أن "طائفة لا بأس بها من شباب المسلمين يرفضون الهوية الدينية العرقية، ويفضلون البحث عن "الإسلام الحقيقي"[٨]،وهذه العملية المزدوجة من البحث عن الإسلام الحقيقى، وتأكيد الصبغة الإسلامية فى مواجهة المظاهر الأخرى المتصلة بالبحث عن الهوية الذاتية، تنتهى بهم إلى تدبر أساليب حياة آبائهم، وأدلة إسلامهم؛ فهم يرون إسلامهم مشوبًا أو

مجرد ممارسة "ثقافة"، وهذا الرفض يتخذ شكل السعى إلى التخلص من التقاليد الثقافية المختلفة، التى زعم الجيل الأول من المهاجرين – على نحو الصواب أو الخطأ – أنها إسلامية، ومن صميم الدين (٩). إن القصة القصيرة التى كتبها "حنيف قريشي"، والفيلم التالى لها (ابنى المتعصب)، يصوران هذه العملية، من منظور أب "عاد" ابنه إلى الإسلام، وهذا البحث أفضى ببعض الشباب المسلم إلى الالتحاق ببعض المنظمات المتطرفة مثل: "حزب التحرير"، الذى يستهدف بناء دولة إسلامية داخل بريطانيا، ويريد الكثير من هؤلاء النشطاء السيطرة على المساجد واستخدامها للدعاية، ويرضى معظم إداريى المساجد بهذا السلوك من الشباب؛ لأنهم يشعرون أن هؤلاء الشباب "لا يجدون متنفسًا آخر يعبرون من خلاله عن أنفسهم"، فهم يتسامحون معهم؛ لأنهم "وحيدون فى لندن، وغاضبون مما يحدث لبلادهم الأصلية، لكنّ كل هذا يحدث بلا نظام؛ فكلٌ منهم قائد"(١٠).

وقد شهدت السنوات القلائل المنصرمة بعض الاتجاهات الإيجابية حيال قضايا التواصل بين الأجيال؛ فتأسيس منظمات الشباب المتعددة يقدم الموارد لهؤلاء المسلمين الساعين إلى ربط الإسلام بظروف الحياة الحديثة فى أوروبا وواقعها، وفى كلمات نظمها شاب مسلم التحق بإحدى منظمات الشباب الرائدة فى بريطانياالمسماة: "شباب المملكة المتحدة المسلم" كتب:

"لقد بدأ ينتابنى شعور بمزيد من الارتياح للإسلام، بعد أن صار يُشرح بلغة أفهمها أنا وأقرانى، بالإنجليزية لا الأوردية أو العربية؛ فكلنا كان فى ثوبه الغربى، وقد كنت أظننى سيلتبس عليَّ فهم الإسلام ... لذا أخذت أقرأ بتعمق عن هذا الدين، وأمضيت فى سبيل ذلك فترة بحث واستقصاء، ولم أقبل الإسلام هكذا بيسر، فقد كان لدى عدد كبير من التساؤلات، أحتاج أجوبة عنها، أولاً: كيفية معاملة المرأة مثلاً، وبعد حصولى على إجابات شافية، شعرت بالتأهب للالتزام بالإسلام، وكنت بعدها أحصل على أية أجوبة من قيادة "منظمة الشبان المسلمين" لا من المسجد؛ إذ كان أئمة المساجد متزمتين فى آرائهم، ولا يحبون أن يطرح الناس عليهم أسئلة كثيرة" (١١).

إنَّ النقطة الجوهرية هنا هى ترجمة الإسلام إلى مفردات يفهمها أولئك المسلمون، الذين نشؤوا فى المجتمع الغربى، والذين لهم عادات غربية إلى جانب شعائرهم الإسلامية، والحق أن هذه العملية من شأنها: تثبيت الجوانب التى تتساوق فيها قيم المسلمين مع قيم الغرب وتعزيزها، فالدين يجب أن يقدم شيئًا لأولئك الشباب المسلم الذى يجد نفسه عاطلاً، أو غريبًا، أو تائهًا فى مجتمع غالب، وقد اقترح " أورانجزيب إقبال" محام فى برادفورد: "أن الرياضة يمكن أن تكون إحدى الطرق المفضية إلى تحقيق ذلك"، لذا عَمد إلى تنظيم عدد من مباريات كرة القدم لشباب مسلمين بالمملكة المتحدة [١٢]، ويؤكد "إقبال" على الحاجة إلى تقديم نموذج لدور الإسلام، وأهمية المسلمين البارزين، مما يوضح للجيل اليافع أن الإسلام متناغمٌ مع النجاح فى الغرب، وفى هذا الصدد، يوجز الرجل وصفه "للإسلام الذى يمكن أن يتسق مع العصر" على هذا النحو:

"إنَّ الإسلام يدعو إلى التأنق فى الملبس، وإلى الإنفاق على النفس دون إسراف؛ فأنت لا تحقق العدل حين يكون لك رصيدٌ مصرفيٌّ ضخم، أو تبنى بيتًا عظيمًا فى باكستان من غير أن تعيش فيه؛ هذا خطأ: أنفقْ هذا المال على أبنائك، وعلى التعليم الخاص، ولا تُبذّره، وليكن لك بيت كريم قبلة للضيف،حدّد لنفسك أهدافًا شمّاء، كأن تقول: "أحب هذا وأريد أن أكونه" [١٣].

ويؤكد آخرون على أهمية اللغة – التى كما نرى – هى من القضايا الفارقة بين الجيلين، إن الحاجة ماسّة لجعل الإسلام متاحًا بشكل سهل لشباب المسلمين الذين لا يجيدون إلا الإنجليزية فى الغالب، وينطوى هذا على تحويل الإسلام إلى ثقافة شعبية، ونشره عبر مجموعة متنوعة من وسائل الإعلام. ومن هنا تأتى أهمية مجلات الشباب الإسلامى الشهيرة مثل: "كيو نيوز" (Q-News)، و"أخبار المسلم" (The Muslim News[١٤])، فمجلة "كيو نيوز Q-News" تقدم إصداراتها لشباب المسلمين المتعلمين، المُحْبَطين بالتفرقة الطائفية؛ لكنه قادر وبواسطة لغة دولية هى الإنجليزية، على دراسة الإسلام على نحوٍ إبداعى جديد، ووثيق الصلة بالواقع، وقد أسهمت هذه المجلة كذلك – بشكل كبير – فى تقديم الوعظ الدينى القويم، من خلال المقال الذى كان يكتبه الدكتور

الراحل "سيد متولى الدرش"،(*) أحد علماء الدين البارزين بالمملكة المتحدة، فكان الرجل يكتب كل أسبوعين بالمجلة فتاوى، يتناول فيها عددًا كبيرًا من القضايا وثيقة الصلة بالإسلام فى المجتمع الحديث، وكان الكثير منها فى شكل أجوبة على أسئلة بعث بها القراء، بصدد الزواج والجنس وتنظيم النسل؛ فهى موضوعات يصعُب – فى الغالب – على شباب المسلمين طرحها مع آبائهم أو مع أئمة المساجد التقليديين.واليوم يسعى الشباب الأوروبى (١٥) المسلم إلى بناء حيواتهم، فى بيئة عالية التحضر، وأكثر انفتاحًا على العالم أجمع، فهم يطلبون إسلامًا متناغمًا مع هذا الوضع، أما الأطر التقليدية لآبائهم ومؤسسات الدراسات الدينية المرتبطة بهم، فلا يُرجى لها التغيير، وفى هذا الصدد عملت مجلة "كيو نيوز Q-News" على تقديم أنماط مفيدة للحديث حول السياسات الداخلية للإسلام، ومستقبل المسلمين فى أوروبا (١٦).

الانضمام لأحد الاتجاهات الإسلامية السائدة:

وهناك شكل آخر من الجدل الداخلى، متصلٌ بالتقسيمات الموجودة بين نزعات الشباب الإسلامى واتجاهاتهم، وهذا يعتمد بشكل كبير على مسألة كيفية معرفة شباب المسلمين لضوابطهم السياسية؛ وبشكل أدق بكيفية تعاملهم مع الغرب (١٧) ؛ ففى الوقت الذى تؤكد فيه الغالبية العظمى من الشباب المسلم فى أوروبا، على انسجام الإسلام مع الثقافة الغربية الأوروبية؛ لا تزال هناك الكثير من الاتجاهات المتطرفة.ومن أبرز هذه الاتجاهات بالمملكة المتحدة "منظمة حزب التحرير" آنفة الذكر؛ فهى حركة حصلت على دعم كبير فى الحُرُم الجامعية البريطانية فى أوائل التسعينيات، والهدف المعلن لهذه الجماعةَ هو تأسيس "دولة إسلامية فى بريطانيا"، وإعادة الخلافة الإسلامية(١٨).

(*) كان الدكتور سيد متولى الدرش – رحمه الله – مصريًا – من علماء الأزهر، وكان يعمل فى مكتب الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم محمود أوائل السبعينيات، ورحل إلى نيجيريا للدعوة، ثم حصل على الماجستير فابتعثه الأزهر إمامًا بمسجد المركز الثقافى بلندن، وحصل على الدكتوراه فى المملكة المتحدة، وقام بها داعيًا إلى الإسلام، وراعيًا لأنشطة المجتمع الإسلامى بالمملكة المتحدة حتى مضى إلى جوار ربه (المراجع) .

وينظم أعضاء "حزب التحرير" أساليبهم وخطبهم البلاغية بشكل يستميل الشباب المسلم المحروم، الضائع فى متاهات المجتمع، عندما يشجبون انعدام الأخلاق لدى الغرب، ويحملون على نزعته الاستعمارية، ويؤيدون الأوبة إلى إسلام حقيقى أساسه القرآن والسنة، "فالإسلام" كما يرونه "هو الحل". وقد دفع "حزب التحرير" - بلا ريب - الشباب المسلم إلى تناول الأسئلة والقضايا التى كانوا يغضون عنها الطرف؛ وقد أتاحت "التكتيكات" العدوانية لهذه الجماعة تقديم تعريف فعال للأجندة السياسية لجيل الشباب؛ فقد قال أحد الشباب المسلم: "لن أكون أمينًا إن قلت: إننى لم أتأثر بهم"، فقد كان لظهور "حزب التحرير" أثرٌ عميقٌ على الحركات الأخرى، وحتى الآن لا يزال الكثير من الجماعات الأخرى مُحْجِمَةً عن المشاركة السياسية، لكنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التجاوب مع القضايا - كإعادة الخلافة - التى أدرجها "حزب التحرير" فى أجندته"[١٩]. ومن الاستراتيجيات الشائعة لهذه الجماعة أن تُصنِّف المسلمين المقيمين بالمملكة المتحدة، أو أى مكان آخر فى أوروبا، ولا يوافقون على أجندتهم، بأنهم "علمانيون" أو أفسدهم الغرب، أي: راحوا يمارسون "لعبة المكسب الذى يستتبع خسارة a zero-sum game" فانقسم الناس على أساسها إلى فريقين إما معهم - وهذا هو الإسلام "الحق" - وإما عليهم، ومن ثم فهم خائنون للإسلام، ومرتدين عنه.

ومن المفارقة أن يكون لـ "حزب التحرير" أثر أيجابى؛ فقد أسهمت أفعاله وأقواله فى توحيد الشباب المسلم ضده، حين سرى بينهم شعور مشترك بضرورة مناهضة هذه الحركة المتطرفة، وخاصة: بين مجموعات شباب المهاجرين من جنوب آسيا، والذين كانوا فى السابق يعادون بعضهم بعضًا، ونذكر منهم جماعة "الديوبانديين" السائرين على طريق "جماعة التبليغ"، جماعة "البرويليين"، ومسلمين آخرين كانوا يسعون إلى الوصول إلى نظام سياسى إسلامى، عبروا عن ضيقهم بـ: "حزب التحرير" وأساليبه؛ فهم واعون تمام الوعى بأن المنتديات الأوروبية تقع تحت سمع بصر وسائل الإعلام العالمية، وأن المسلمين يحتاجون إلى الحيطة فيما يصدر عنهم من قول، والصورة التى يريدون تصويرها عن أنفسهم، وكما قال أحد الإسلاميين المقيمين فى لندن: "إن وددت أن تتخذ شعارًا يجعل منك محطًا للسخرية، فليكن شعارك استرداد الخلافة؛ ومن هنا لن يأخذ أحدٌ

كلامك على محمل الجد أبدًا"[٢٠] . فعندما أسهم "حزب التحرير" في توحيد هذه النزعات المتباينة لمعارضته والوقوف ضده، فإنه، على حد قول أحد المراقبين: "قد أدى دورًا إيجابيًا بطريقة سلبية" [٢١].

خاتمة :

رغم وجود اتجاهات متطرفة في الإسلام الأوروبي، تجد نزعة عامة في الاتجاه المضاد؛ إذ يرى أغلب الشباب الإسلامي أنهم مساهمون في المجتمع الأوروبي؛ فمصير الإسلام الأوروبي بالنسبة لهم، مرهون بمصير أوروبا، و"المشاركة" و"التعاون" و"الحوار" مصطلحات دالة على هذه العملية الانخراطية، وعند تحليل التعريف الذي لا يتوقف عن التغير، والدلالات المتصلة بالمقولتين الإسلاميتين الرئيستين في الفكر السياسي الإسلامي: "دار الإسلام" و "دار الحرب" يمكننا الوقوف على هذه الروح الجديدة.

يشير مصطلح "دار الإسلام"- تقليديًا – إلى المناطق التي تخضع لمبادئ الإسلام خضوعًا تامًا، ويشير مصطلح "دار الحرب" إلى المناطق التي لا تخضع للحكم الإسلامي، فهي – إذن – أرض متنازع عليها ريثما يتحقق النصر للمسلمين، وتتحول إلى "دار الإسلام"[٢٢]؛فهناك – إذن – خصومة بين "الدارين"؛ لأن "دار الحرب" هو المكان الذي يجري فيه الصراع – على الأقل نظريًا – بين المسلمين وغير المسلمين.

ولا تزال الجماعات المتطرفة مثل: "حزب التحرير" تستخدم هذه المفردات المزعجة في أحاديثها، ولكن المؤشرات تدل على أن هذه المفهومات تخضع في الوقت الراهن لتحويلاتٍ وتأويلاتٍ معينة، فعلى سبيل المثال: هناك مسلمون يرون أن المتطلب الوحيد الذي يؤهل الدولة لتنضوي تحت لواء "دار الإسلام"، هو: أن يُسمح للمسلمين بممارسة شعائر دينهم بحرية تامة، ويؤكد بعض الكتاب كذلك على حقيقة مواظبة المسلمين على تطبيق أوامر دينهم ونواهيه في الغرب، بشكل يفوق قدرتهم على ذلك في بلادهم [٢٣] . وقد تعالت أصداء هذا الشعور في دعوات المرأة المسلمة الشابة في "النمسا"، التي تتطلع

إلى الالتحاق بالجامعة فى هذه الدولة؛ لأنها تستطيع الآن أن ترتدى الزى الإسلامى فى المدرسة، وذلك على النقيض من حياة الآباء فى وطنهم الأصلى "تركيا" حيث تحُد تعاليم أتاتورك العلمانية من ممارسة التعاليم الإسلامية فى الحياة العامة[٢٤].

وفى فرنسا فى صيف (١٩٩٣م)، تم عقد منتدى شارك فيه مجموعة من العلماء المسلمين الأوروبيين، لمناقشة المشكلات المحتمل أن تجابه الجيل الثانى من المسلمين المقيمين فى أوروبا، ولم يكن من العجيب – فى محفل كهذا – أن تُطرح التساؤلات حول: الجنسية، والمواطنة، بوضوح، وانتهى المتحاورون إلى أن الشباب المسلم الذى يعيش فى أوروبا لا يجب أن يعُدُّوا أنفسهم عائشين فى "دار الحرب"؛ فمصطلح كهذا – فى رأى العلماء – لا يعكس واقع حياة المسلمين فى أوروبا فى الوقت الراهن، بل على الشباب المسلم أن يرى نفسه كأنه يعيش فى "دار العهد"، وهو مصطلح يشير إلى مقولة ثالثة تؤمئ إلى فضاء سياسى تقره المدارس الفقهية الإسلامية، ومفهوم يشير إلى منطقة دخل فيها المسلمون وغير المسلمين فى نوع من الاتفاق بموجبه تقوم بينهما علاقات طيبة، مع التركيز على المشاركة وتحمل المسؤولية الاجتماعية.

وينطوى هذا التحول فى التفكير على معانٍ تدل على طرائق الشباب الأوروبى المسلم فى كيفية إدارة سياسته الحياتية فى المستقبل؛ ويشير "جاك وارنبورغ" إلى قيام "خطاب إسلامى جديد" يركز على المشاركة الفعّالة فى الحياة الاجتماعية، بدلاً من الانطواء، الذى ميّز الفترة الباكرة من زمن المهاجرين المسلمين واستقرارهم، بداية من خمسينيات القرن العشرين ووصولاً إلى الثمانينيات منه، فلم يعد المسلمون يستمرئون العزلة عن غالبية المجتمع، وإنما هم ماضون فى الإعلان عن وجودهم بطرح نظام بديل: (الإسلام)، على أن يُطرح "الإسلام" من وجهة نظر هؤلاء الشباب، فلا يكون متصادمًا مع المعايير الغربية، أو مضادًا لها[٢٥].

من هنا يشرع الشباب المسلم فى تشييد هويات وأطر جديدة لممارسة السياسات الإسلامية، استجابة لظروف الحياة فى أوروبا المعاصرة، ولكن ماذا تعنى هذه الممارسات الجديدة؟، ماذا تعنى فى سياق الانتقال من أوروبا كـ: "دار حرب" إلى أوروبا كـ: "دار

عهد"؟. وفى وسعنا أن نقول: إن هذا الانتقال إنما يمثل ميلاً جديدًا نحو انخراط شباب المسلمين سياسيًّا، وبداية لتبنى نهج يقوم على تعاون الجميع من أجل الوصول بالإسلام – والحوار الإسلامى الغربى – إلى ساحة النقاش العام.

وكما يوضح "عطاء الله صدّيقي": فإن الاختلاف يؤثر دائمًا على "التصور الكلى لأسلوب العيش؛فـ "دار الحرب" عبارة تحمل فى طياتها دلالات اللحظية، ووجودًا آخر، واضطرارًا، أما "دار العهد" فترمز إلى المشاركة والانتماء والمسؤولية(٢٦).ويرى محللون أمثال: "جوسلين سيزاري" أنه من خلال المؤسسات الجديدة التى أقامها شباب المسلمين فى فرنسا، سيظهر شكل جديد من أشكال المواطنة ... فهو شكل يدل على وجود عمل ملموس فى واقع الحياة المحلية، أكثر مما يدل على التصويت أو الانضمام إلى الأحزاب السياسية، وبمعنى آخر: ستبدو صلة البعد المدنى أوثق من البعد السياسى (٢٧).

وهكذا، ففى الوقت الذى تتطلع فيه أوروبا إلى التوسع، تتطلع آفاق الإسلام إلى الهدف نفسه؛ فالشباب الإسلامى المتكئ إلى خلفيات كثيرة، وقناعات متعددة، والذى تتعاظم ثقته فى وجوده على أرض القارة الأوروبية، يشرع فى المضى فى مهمة بناء الهويات الجديدة، وتشييد الجسور بين الإسلام والغرب على مستويات متعددة: فكرية وثقافية، وعلى مستوى الحياة اليومية كذلك، ورغم أن مسار هذا المشروع لم تتضح معالمه بعد، ونجاحه ليس مضمونًا، فإن بوادره مشجعة.

هوامش الفصل الثانى عشر

(١) انظر: فيليب لويس، "بريطانيا الإسلامية: الدين والسياسة والهوية بين المسلمين البريطانيين" (لندن: مطبعة طوروس، ١٩٩٤م)،ص١٥.

(٢) انظر: باباra دالى متكاف، "مقدمة: كلمات مقدسة، وممارسة معترف بها، ومجتمعات جديدة" فى كتاب: صناعة الفضاء الإسلامى فى كل من أمريكا الشمالية وأوروبا (بركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦م)، ص: ٧.

(٣) انظر: بيتر ماندافيل، "تكنولوجيا المعلومات والحدود المتغيرة للإسلام الأوروبي" فى كتاب "كلمات الإسلام". تحرير فيليس داسيتو (باريس: ميزونوف ولاروز، ٢٠٠٠م).

(٤) يورغن نيلسون، "أجندا إسلامية فى بريطانيا: بعض التأملات"، المجتمع الجديد"، ١٧ من (أبريل ١٩٩٦م)، ص: ٤٦٧.

(٥) انظر: لالا يالسين-هكمان، "هل الألعاب النارية إسلامية؟ نحو فهم المهاجرين الأتراك والإسلام فى ألمانيا،" فى التوفيق بين المعتقدات ضد التوفيق بين المعتقدات: سياسات التوفيق الديني" فيما كتب تشارلز ستيوارد وروزالين شو (لندن: روتلدج، ١٩٩٤م).

(٦) انظر: أكبر أحمد، "ثورة فى المسجد" جريدة الجارديان ١٩ من مارس (١٩٩٤م).

(٧) انظر: إليزابيث سكانتليرى، "المسلمون فى مانشستر: رسم صورة لمجتمع متدين" مجلة المجتمع الجديد، العدد ٢١ من (يوليو ١٩٩٥م).

(٨) انظر: المرجع السابق، ٤٣٠.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) أحمد، ثورة فى المسجد.

(١١) مقابلة كانت مع ديلوار حسين فى ٢٨ من يوليو من ١٩٩٨م.

(١٢) انظر: آدم لبيور،" قلب توجه نحو الشرق" (لندن، لتل، براون ١٩٩٧م)، ص: ١٥٣

(١٣) المرجع السابق، ص: ١٥٤.

(١٤) بيتر ماندافيل، الشتات الإسلامي: سياسات الجماعة المتخيلة"، جازيت: مجلة الاتصالات الدولية ٢٦ (٢٠٠١م): ص١٦٩-١٨٦.

(١٥) لويس، "بريطانيا الإسلامية"، ص: ٢٠٧.

(١٦) انظر: "خطاب مفتوح إلى اتحاد طلاب المجتمعات الإسلامية (FOSIS)، مجلة Q-News 2 (٢٣ - ٣٠ من يوليو ١٩٩٣م)، وهى مثال على كيف ينتقد الشباب المسلم المنظمات الطلابية والإيديولوجيات المنطلقة من المساجد.

(١٧) حوار مع عطاالله صديقى، ٢٩ من يوليو ١٩٩٨م.

(١٨) من أجل الحصول على وصف مفيد للذات انظر: "حزب التحرير" (لندن: الخليفة للنشر، بلا تاريخ).

(١٩) حوار مع ديلوار حسين، ٢٨ من يوليو، ١٩٩٨م.

(٢٠) حوار مع سعد الفقيه، ١٢ من مايو، (١٩٩٨م).

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) قوانين السكن فى الأقطار غير الإسلامية: تفسير ضرورى لحالات متعددة" دائرة المعارف الإسلامية المختصرة" (ليدن: إى. ج. (١٩٩١م)ص ٦٨-١٦٩.

(٢٣) انظر: سيد عبد العزيز، ومحمد الصادق، "حكم الإقامة ببلاد الكفر وبيان وجوبها فى بادئ الأحوال (تانجير: بوغاز، ١٩٨٥م).

(٢٤) روجر كوهين، "الدراما فى المدارس النمساوية: الصليب فى مواجهة رمضان" نيويورك تايمز، ٢٠ من مارس (٢٠٠١م).

(٢٥) جاك واردنبورغ، "المسلمون بوصفهم ذميين: تحرير المهاجرين المسلمين فى أوروبا: حالة سويسرا"، فى كتاب: المسلمون على الهامش: الاستجابات السياسية لوجود الإسلام فى أوروبا الغربية" تحرير: و.أ.ر. شديد، و بى. س. فان كوننجزفيلد (كامدن: كوك فاروس، ١٩٩٦م).

(٢٦) عطا الله صديقى، "المســلمون فى العالم المعاصر: حوار فى المنظور"، مجلة منتدى عقائد العالم، عدد ٢٠ من (يوليو ١٩٩٨م):ص: ٢٧.

(٢٧) جوسلين سيزارى، "الإسلام فى فرنسا: أهو تحدٍّ اجتماعى أم تحدٍّ للعلمانية؟" بحث تقدمت به الكاتبة للمؤتمر السنوى لجمعية دراسات الشرق الأوسط"، نوفمبر، (١٩٩٧م)، ص: ٨.

الفصل الثالث عشر

الإسلام، والاتحاد الأوروبى ومشكلة العبور الثقافى

سامى زمنى وكريستوفر باركر

تقديم:

أوروبا كخلفية إيديولوجية :

صَاحَبَ الاندفاعَ المتسارعَ نحو الاندماج فى "الاتحاد الأوروبي"، والتوسع فى هذا الاتحاد، جهدٌ آخر: يسعى إلى بناء – وتطوير – مفهوم يقوم على هوية أوروبية مشتركة، وثقافة أوروبية مشتركة. وإذا شئنا الدقة فإنهم يفترضون أن الثقافاتَ الأوروبية القومية يجمعها أصلٌ واحدٌ ومجموعةٌ واحدة من القيم، مثل: الديمقراطية، والتسامح، واحترام حقوق الإنسان ... وغيرها، مما يتيح للمجتمعات القومية بالقارة وأنظمتها السياسية، التعاون فى بناء نسق حضارى أوروبى متماسك، وقد أوجزوا الأساس المنطقى الذى يقوم عليه هذا النسق الحضارى، فى "مقدمة الميثاق"، فى الفقرة الخاصة بالهوية الأوروبية، فيما يلي:

إن أوروبا – قبل كل شيء – مجتمع قيم، وهدف الوحدة هو: تحقيق هذه القيم، واختبارها، وتطويرها، وحراستها؛ فهى قيم تضرب بجذورها فى أصول قانونية مشتركة، تقر بحرية الفرد، والمسؤولية الاجتماعية. وتقوم القيم الأوروبية الأساسية

على التسامح، والإنسانية، والإخاء.وقد استطاعت أوروبا تطوير هذه القيم، انطلاقًا من جذورها التاريخية المتمكنة فى التراث الكلاسيكى، وتراث المسيحية، خلال عصر النهضة، والحركة الإنسانية، وعصر التنوير، مما أفضى - بدوره - إلى إنكاء الديمقراطية، والإقرار بحقوق الإنسان الأساسية، وسيادة القانون [1] .

يتم تقديم هذه القيم على أنها تنشأ بشكل طبيعى لا مفر منه، من تاريخ أوروبى فريد، فمن المُسَلَّم به أن هذا التاريخ الأوروبى الفريد، قد أسهم إسهامًا أساسيًّا فى تشكيل الثقافات الأوروبية القومية. والرجوع إلى الثقافات الأوروبية المحلية، فى إطار الاندماج بالاتحاد الأوروبى، يعمل على تخفيف حدَّة القلق المتزايد على الصعيدين العام والسياسى كليهما، كما يخفف مشاعر الاضطراب التى يشعر بها المواطن الأوروبى، وتنشأ علاقة قوامها التجانس بين الهويات المحلية والمشروع الكبير؛ فكونك فلمنكيًّا - مثلاً - يجعلك أوروبيًّا، ومن ثم تتوثق لك علاقة ثقافية بالقيم التى ذكرناها، والهوية الأوروبية - بدورها - مرتبطة بمشروع الاندماج بالاتحاد الأوروبى، وبذا تكتمل الدائرة.

فى الوقت الذى تتقيد فيه القواعد السياسية والاقتصادية للعبة، من خلال عملية الاندماج بالاتحاد الأوروبى وتوسيعه ودعمه، فإنَّ المرجعية الثقافية تمنح المشروع غطاءً من الثبات والاستقرار، فبناء "أوروبا متعددة الثقافات" قد أضحى نواة إيديولوجية للاندماج الأوروبى، يضفى على المشروع مظهرًا يوحى بقرب بلوغ الأهداف المنشودة، وهو يرسم طموحاته الكونية، وواجهته الأخلاقية، كما يؤسس له الإطار الإيديولوجى الذى على أساسه يتم قبول الانضمام إلى الاتحاد أو رفض هذا الانضمام. وطالما انطوت الثقافات الأخرى، أو المشروعات الحضارية الأخرى، على هذه القيم الأوروبية الأساسية، تصبح فرصتها فى الاندماج فى الاتحاد الأوروبى تُقاس - بشكل كبير - من حيث قربها من أوروبا، وتفاعلها معها.

على أننا ينبغى أن نلاحظ - منذ البداية - أنه على الرغم من مزاعمها العالمية والجوهرية، فإن الرؤية الأوروبية متعددة الثقافة، إنما تعمل على خدمة أهداف معينة، وهذا - بدوره - يحد من مساحة المعانى التى يمكن أن تتصل بهذه الرؤية، إنها - فى

النهاية – وجهة نظر تنزع الشرعية عن أية معارضة محلية لحركة رأس المال والسلع عبر القارة الأوروبية، وهى حركة لا تتسع للتصادم بطبيعتها، والتعددية الثقافية تعمل – أيضًا – على حماية العمالة الأوروبية، والفلاحين الأوروبيين من تدفق العمالة الرخيصة المهاجرة من المحيط الأوروبى، وتوفر لرأس المال قاعدة سياسية أكثر قوة ينطلق منها إلى استثمار هذا الجوار.

وتأسيسًا على هذا الطرح، فإن الدول القوية اقتصاديًّا (أي: المجر وجمهورية التشيك وبولندا وسلوفينيا) هى التى أُتيح لها الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى بعد انهيار الكتلة السوفيتية. كان الأساس الشرعى الذى اعتمد عليه هذا المشروع يتكئ على وجود ما يُسمى "وسط أوروبا"، ويبين "دورتيز" كيف نشأت فكرة "وسط أوروبا" فى أثناء الثمانينيات من القرن العشرين، بفضل مفكرين وكتاب معروفين مثل: كونراد وكونديرا(٢). وقد اكتسبت الفكرة مضمونًا جديدًا فى حقبة التسعينيات، فقد أصبحت منطقة "وسط أوروبا" هى الامتداد الطبيعى للاتحاد الأوروبى؛ لأن دوله تتقاسم وسائر الدول الأوروبية القيم نفسها المتمثلة فى التسامح والديمقراطية والحرية، وهى قيم يجلها الأوروبيون ويحترمونها أيما إجلال واحترام.

لم يكن التعتيم على المنطق الاقتصادى وراء التوسع الأوروبى "مؤامرة" حاكها مديرو الشركات، ورجال البنوك، وجماعات الضغط الصناعية، بل كان ثمرة من ثمار نظام اقتصاد السوق الحر الذى نشط فى سياق العولمة، فى هذا السياق أصبح يُنظر إلى الاقتصاد على أنه مجال لا يتكئ على قيمة، وإنما يستجيب – آليًّا – لمتطلبات الناس وحاجاتهم، ولما كان هذا النظام غير قابل للمناقشة، ولا يذعن لتحدٍّ (فليس هناك بديل "أوروبي" (جاهز)، راح أولئك الذين لا يطمئنون إليه، ولا إلى نتائجه، يسعون إلى البحث عن مخرج فى الشروع فى صراع دفاعًا عن التعددية الثقافية: الحق (أو الحقوق) فى الاختلافات الثقافية، وحماية هذه الاختلافات، إنهما – فى النهاية – مشروعان جدليان؛ بمعنى أنهما متساندان؛ لأن النجاح المتزايد الذى حققته الخطابات الثقافية (حول الدين، والهوية، والعرقية، والمجتمع المحلى .. وغيرها) يخفى فكرة "حيادية السوق الحرة" ويمنحها الشرعية. والحق أن هذه الخطابات تقع قريبًا من بعضها بعضًا، على نحو تصبح

معه الفرضيات الفاعلة الكامنة فى خطاب منها، تنهض دليلاً على وجود بعض الفرضيات الكامنة فى الخطابات الأخرى، فالتداخل بين هذه المجالات الخطابية أو عبرها، والتفاعل بينها، يمارس تأثيرًا عميقًا على مناهج السياسة فيما يتصل بـ: "الإسلام والغرب" و"الإسلام وأوروبا"، وتطبيقاتها.

وقد وضع الاتحاد ثلاثة شروط أساسيَّة للحصول على العضوية: الهوية الأوروبية، والحالة الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسانية[٣]، وهذه شروط ذات طبيعة مجردة، ويكتنفها غموض، مما يجعلها أدوات طيعة، مرنة غاية المرونة فى مجال السياسة؛ على أية حال: تم اختصار الثقافة الأوروبية إلى تواريخ وأساطير وأفكار وأنماط تعبير، تبرر المشروع الاقتصادى والسياسى، المتصل بالاندماج الأوروبى، وتعمل على تطويره. وهناك حقيقة مقتضاها: أن الأنظمة الفاشية العسكرية حكمت دولاً مثل: اليونان وإسبانيا والبرتغال حتى نهاية السبعينيات، وهى الآن دول أعضاء فى الاتحاد الأوروبى. هذه الحقيقة تم تبريرها من قبل صانعى الخرافات، قالوا: إنها كانت تجاوزًا أكثر منه أمثلة على وجود توجه أوروبى أساسى، والحق أن التحاق هذه الدول الثلاث بالاتحاد الأوروبى تم تفسيره على أنه التزام مهم، كان الهدف منه إحياء "الجوهر الأوروبي"، الكامن فى طبيعة هذه الدول الثلاث. وفى وسعنا الآن أن نفهم هذا التبرير، على خلفية موقف الاتحاد الأوروبى المختلف، فيما يتصل بسعى تركيا إلى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى؛ عندما تم إقصاؤها رغم حملتها المكثفة من أجل الحصول على العضوية؛ فقادة أوروبا لديهم بالفعل تحفظات موضوعية ومشروعة، فيما يتصل بممارسات الدولة الكمالية، على أن "النبرة الخلفية" فى النقاش الأوروبى حول موضوع عضوية تركيا يشير إلى أن الأتراك لا يصلحون للانضمام "لأسباب ثقافية"، بعبارة أخرى: لا ينظر الأوروبيون إلى الممارسات القمعية والإقصائية للدولة التركية على أنها مجرد عقبات على الطريق المفضى إلى استكمال المشروع التنويرى الأوروبى، ولكن على أنها تعكس جهلاً أساسيًا بهذا المشروع، وفى المقابل أصبحت أوروبا الشرقية شرفة مثالية يطل منها الاتحاد الأوروبى فيرى نفسه كيانًا مثاليًا محبوبًا.

الإسلام والمشروع الأوروبي:

في هذا الإطار تم تشييد صورة للإسلام في الخطاب الأوروبي على أنه "معادٍ لأوروبا"، أي: أنه مفهوم حضاري يتضاد – على طول الخط – مع المفهوم الأوروبي، وينطوي على احتمال الصراع معه، وكانت الثورة الإيرانية، وقضية "سلمان رشدي"، وظهور الحركات الإسلامية المناهضة للاحتلال، والتطرف الإسلامي المعادي للأنظمة، والأنظمة العربية السلطوية نفسها، وظهور حركة طالبان، كلها نهضت كأمثلة على وجود مسار ثقافي مختلف بصورة جذرية.

لم ترغب تلك الأمثلة في فهم أن الفعاليات التي تتأسس عليها هذه الظواهر هي – في الواقع – متصلة اتصالاً وثيقًا، ومعتمدة اعتمادًا تبادليًا مع الأنظمة الأوروبية والعالمية، فمثلاً: فكرة أن الحركات الإسلامية لا تتحدى نظام السوق الحر في ذاته، ولكنها تتحدى توزيع الموارد والطاقة في إطار هذا النظام، فكرة لا يمكن فهمها على أساس إيديولوجي، إذا أخذنا في الاعتبار النظرية الحالية المهيمنة الخاصة بحيادية السوق الحر. أيضًا فكرة أن العنف الشائع في محيط أوروبا هو عنف عرقي أو ثقافي، تسهم في إخفاء إمكانية أن كثيرًا من الصراعات الحالية قد تمثل تسخير العنف بطرق توفر للاعبين الجدد دخولاً فعالاً نسبيًا إلى النظام الاقتصادي العالمي. أضف إلى ذلك الدعم الذي تقدمه أوروبا والولايات المتحدة للأنظمة السلطوية التي تحمي مصالحها الاقتصادية، وظواهر مثل: الدعم الذي تقدمه الولايات المتحدة للمجاهدين الأفغان، وهو دعم ألهمته الحرب الباردة، تجد أن البناء الفكري لـ"الاستثنائية" و"الإحساس بالتفرد" يصبح عصيًا على الفهم من الناحية المنطقية.

لقد شغلت النظرية التي تقول: إن الفوارق الثقافية المفترضة قد تتجلى في هيئة صراع مع أوروبا، مساحة كبيرة في كتاب "صامويل هنتنجدون" المعنون بـ: "صراع الحضارات"، كما شغلت مساحة كبيرة في الحوار السياسي الأوروبي، وفي الوعي العام على السواء [٤]، فقد قام "ويلي كليز" – مثلاً – في أوائل التسعينيات، وهو السكرتير العام لحلف شمال الأطلسي "الناتو" آنذاك، بالحديث عن الأصولية

الإسلامية، وقال: إنها هى التهديد الجديد الذى على أوروبا أن تواجهه الآن[٥]، فقد اختفى العدو السابق، وأصبح لزامًا على "الناتو" أن يبحث عن عدو جديد، ولا يتسع هذا الفصل للحديث عن أطروحات هذه النظرية بالتفصيل؛ ولكن حسبنا أن نقول: إن الفكرة قائمة على رغبة الغرب فى إضفاء المثالية على قيمه ومثله، وعلى رغبته فى أن تصبح الثقافة عاملاً مستقلاً من العوامل الفاعلة فى العمليات السياسية والاجتماعية (أي: تدعم فكرة أن القرارات التى تفضى إلى الصراع، ليست نتيجة لدراسات متعقلة لفرص مهدرة، أو قيود تحول بين المهاجرين والحصول على الوظائف فى الجهاز الإدارى، إنما هى قرارات خاضعة لمنطق ثقافى لا فكاك منه)، إنه ينطلق من قراءة أكثر سطحية للفعاليات العملية، والاهتمامات التى تحرك الفاعلين، وتدفع فى اتجاه الصراع، ولكن رغم أن هذه الفرضيات قد تكون إشكالية، فإنها قد أثرت بعمق فى الخطاب المهيمن الذى يتكئ على الإحساس الأوروبى بـ"الاستثنائية"[٦] .

لا تستطيع أوروبا أن تهرب من حقيقة مفادها أن محيطها المباشر مسلمون يعيشون فى دول إسلامية، وأن هذا المحيط المسلم قد أسهم إسهامًا قويًا فى زيادة تدفق الهجرة إلى أوروبا، خلال العقود الأخيرة (فقد وصلت معدلات الهجرة ذروتها فى عام (٢٠٠٠م)، و أوائل عام (٢٠٠١م)، الأمر الذى أتاح لهذا الخطاب الذاتى أن يتشكل على نحو يتضاد مع الأحداث فى العالم الواقعى؛ أصبحت الهموم العامة والسياسية – سواء مبررة أو غير مبررة – فى دائرة الاهتمام العميق، وفى سعينا الجاد إلى الإيجاز فى هذا الفصل، نريد – فى الواقع – أن نتناول هذه الهموم، لا على أساس التحديات التى تطرحها هذه الهجرة بلغة المساعدات الإنسانية (مثل: حصول هؤلاء المهاجرين على المأوى والعمل)، وإنما بلغة التهديد المفترض الذى تطرحه الهجرة للثقافات الأوروبية المحلية، وللقيم الأوروبية الجليلة بصفة عامة؛ فالتعبير عن الشكوك والهموم بلغة تركز على إبراز تحدٍّ مفترض أو تهديد لهويات ومعايير ضيقة الأفق، تعبير مشروع (ما دام إنه لم يتم بلغة عنيفة أو بمصطلحات عنصرية صريحة)؛ لأن الثقافة المحلية الخاصة، إنما يُنظر إليها على أنها السد المنيع أمام كل ما يهدد الفكرة الأوروبية بصفة عامة.

هل يفشل الاندماج؟

وساحة أخرى تم فيها تطبيق مفهوم التعددية الثقافية وتحديها؛ تمثلت فى الإخفاق الواضح للمهاجرين المنحدرين من أصول غير أوروبية فى الانصهار فى المجتمعات المضيفة، فالبناء الاجتماعى للمهاجرين بصفة عامة – والمهاجرين المسلمين بنوع خاص– بوصفهم مشاركين إشكاليين فى الحياة الاجتماعية والسياسية الأوروبية، إنما تم تشييده على الضد من خلفية حركتين "ديموغرافيتين" موضوعيتين فى أثناء النصف الأخير من القرن العشرين: الحركة الأولى تمثلت فى نزوح العمال وأسرهم من دول نامية، للعمل فى وظائف متدنية الرواتب فى الاقتصاديات الأوروبية، بين أوائل الخمسينيات – عندما كانت أوروبا تشجع الهجرة – وفترة السبعينيات عندما دفعت الإخفاقات الاقتصادية بأغلب الأقطار الأوروبية، إلى أن توقف الهجرة، وتمثلت الحركة الثانية فى الزيادة المفاجئة فى عدد الفارين من صراعات سياسية، أو اضطرابات اقتصادية فى أقطارهم الأصلية، وهم من وصل أغلبهم إلى أوروبا الغربية إبان انتهاء الحرب الباردة.

وبحلول الثمانينيات شرع المراقبون لظواهر الهجرة والاستقرار فى الإشارة إلى "واقع أوروبى متعدد الثقافة"، على أن ذلك لم يكن مجرد إشارة إلى تفاعل إيجابى لمجتمعات متميزة، مع مشروع مشترك، بل كان إشارة إلى تحدٍّ، أو تهديدٍ طرحه العجز الواضح، الذى أظهرته الجماعات المهاجرة عن "المضى قدمًا" فى البيئة الأوروبية، ففى الخطاب السياسى الذى بدأ يظهر فى أواخر الثمانينيات، كان الأوروبيون يقولون: إن سبب إخفاق المهاجرين فى الاندماج فى الحياة الأوروبية ثقافى قبل كل شيء، أي: أنه إخفاق فى تبنى أساليب وممارسات الحياة اليومية الأوروبية، وهى أساليب وممارسات قيل: إنها لا تتسق مع معايير ثقافات قومية غالبة، أضف إلى ذلك أنه على حين كان مصطلح "الآخر" يشير إلى العمال الضيوف القادمين من تركيا والمغرب والجزائر، أصبح المصطلح نفسه يشير إلى "المسلمين" جميعًا، وقد تزامن انتقال الصورة، مع بداية الحركات الإسلامية فى العالمين العربى والإسلامى، ومع التغير فى المشهد السياسى العالمى بصفة عامة. فقد أصبح الإسلام فجأة شيئًا يتحرك، شيئًا يضطرب، أو يتجدد. وأصبح المهاجرون الذين كانت مشكلاتهم – فى نظر الكثيرين – نتيجة لأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية

المتدنية فى أثناء تلك العقود، يُنظر إليهم على أنهم "مختلفون ثقافيًا"، ومن خلال هذه "العملية الفكرية" أصبح الجدل كله حول الوجود "الكوميوني" للمجتمعات المسلمة فى أوروبا واضحًا، يدلى الجميع فيه بدلوهم. تجاهل المجادلون قومية المهاجر، ووصلوا وجوده بأساس حضاري- ثقافى، فأصبح من الممكن وصف وجود المهاجر بأنه وجود إشكالى، دون أن يبدو ذلك تحيزًا، شريطة أن يتم ذلك بزعم الدفاع عن القيم الأوروبية. لقد اختفى "الآخر" كفرد على ما يبدو، وعاد هذا "الآخر" فى ثوب جديد، أو كعنصر من عناصر المجتمع المهاجر، انتقل الأجانب "الغرباء" إلى جماعتهم التى تنتمى إلى أصولهم، سواء رغبوا فى ذلك أم أبوا.

إن فكرة اندماج المهاجر، واستجابته لمجموعة متنوعة من العمليات السوسيولوجية المؤثرة على الاتجاهات والخيارات، يُنظر إليها على أنها فكرة ذات أهمية ثانوية بوجه عام، إنْ كان يُنظر إليها أصلاً؛ فالجدل حول الإسلام قائم على أسس ثقافية، وليس على أساس جماعات مهاجرين تتدفق عبر الحدود، أو تمييز اجتماعى، أو سياسة طبقية. أما الافتراضات الكامنة وراء المعنى الحقيقى لفكرة الاندماج فقلَّ أنْ تُثار حولها الأسئلة، أو يتصدى لها أحد بالبحث. وهذا وضع يدفعنا للتساؤل: لماذا لا "يندمج" بعض السكان الأصليين، إن كانوا يخضعون لمعايير الحكم نفسها التى يخضع لها المهاجرون؟ ليس بمحض المصادفة أن تثار مثل هذه التعليقات فى مواجهة المشروع الأوروبى الحالى، وقد يبدو جليًا أن هذين الخطابين قد امتزجا، وتفاعلا بطرق تعزز فكرة الثقافة، كمحدد أساس للسلوك السياسى، وتُسلِّمُ بوجود ثقافات مختلفة معبرة عن رؤى ثابتة ومنغلقة ومتضاربة بشكل جوهرى، حول الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وبذا تصبح الثقافة شيئًا أكثر من كونها سلسلة من الأذواق والأساليب المعبرة، التى يُنظر إليها على أنها تتطور باستمرار فى سياقات زمنية ومكانية يمكن تحديدها بدرجة قلت أو كثرت، شيئًا أقل من كونها سجلاً رحبًا للأفكار والسرود، التى يمكن استخدامها فى تبرير جملة متنوعة من المشروعات السياسية والاجتماعية المتناقضة فى الظاهر. يُنظر إلى الثقافات على أنها ثابتة، فى علاقتها ببنيات الدولة والنظام العالمى، التى تمارس من خلالها التعبير عن نفسها – فى الوقت الحاضر – فى أجزاء مختلفة من العالم، النتيجة أن هناك ما خفى فى ثنايا هذا

الخطاب: شُبهة أن المهاجر– وقد تم تحديده من خلال ثقافته الأصلية – عاجز بالفطرة، عن الوفاء بمتطلبات المواطنة واحترام مسؤولياتها، فى الدولة "الأوروبية" العلمانية.

وهكذا تُضاف لقضية "الإسلام وأوروبا"، التى تم مناقشتها آنفًا، قضيةٌ أخرى صاغها المجتمع هي: "الإسلام فى أوروبا"، إنَّ صياغة هذا الحوار على الصعيدين كليهما، يؤثر تأثيرًا عميقًا على الطريقة التى ترى بها شعوب أوروبا، وصانعو سياساتها، مجتمعات أوروبا المسلمة، ويتفاعلون معها، ولها كذلك نتائج حقيقية خاصة بالمسلمين، تدور حول كيفية إدراك النازحين والمهاجرين من المسلمين لاحتمال مشاركتهم، بشكل قانونى أوسع، ومدى رغبتهم فى ذلك، ونذكر بالتحديد أن الطريقة التى قد يفضى بها الحوار إلى إضفاء الشرعية على بعض الممارسات التمييزية، تضع المهاجرين فى موقف دفاع اجتماعى.

منهجيًا يكمن الخطر الحقيقى فى أن تكون هذا الفرضيات كافية فى ذاتها، وغير قابلة للتطور؛ فعلى سبيل المثال: لم يسأل أحدٌ إنْ كان المسلم المهاجر الذى لا يتعدى اشتراكه المجتمعى والسياسى ووعيه حدود الجيران والأسرة، أقل "اندماجًا"، من المهاجر "الفلمنكي"، الذى له جيران من الطبقة العاملة التى لا تتعدى آفاقها – بالمثل – شيئًا كثيرًا وراء حدود الحانة المحلية التى يختلف إليها. كما لا يثار السؤال: فى أى شيء يندمجون، وما طريقة اندماجهم؟. وبالنظر للطبيعة المسيطرة لحوار الهوية الأوروبية، يميل المتأمل الأوروبى كذلك إلى تحليل ميل الكثير من "الفلمنكيين" إلى التصويت لصالح "حزب الكتلة الفلمنكية" اليمينية المتطرفة، من حيث الاتجاهات السائدة فى الفكر الكاثوليكى التى كان لها أثر عميق فى الفلمنكيين فى نهاية القرن العشرين، أو من حيث إضفاء الصبغة الرومانسية على الدولة فيما بعد عصر التنوير؛ الذى كان إسهامًا أوروبيًّا متفردًا فى تاريخ الأفكار والصراعات، وبالمثل: لم يتبن الخطاب الاجتماعى والسياسى الأوروبى فكرة أن الإسلام يستطيع الإسهام بفاعلية فى حياةٍ يحياها المهاجرون بشكل بناء، وسلام اجتماعى وقانونى فى الدولة. فى حين اهتم هذا الخطاب، غاية الاهتمام، بنظرية تقول: إن الإسلام فى أوروبا "مشكلة"؛ فهو يتحدى عادات الأوروبيين؛ لأنه يطرح قيمًا بديلة، تُحَرِّضُ على ظهور اتجاهات أوروبية يمينية متطرفة.

الإسلام كمُحرِّض ثقافي:

يظهر مفهوم الإسلام كمحرض ثقافى بوضوح فى الحياة اليومية والخطاب السياسى فى أوروبا؛ فالأوروبيون ربما يرون أن المهاجرين من أفريقيا جنوب الصحراء، أو أمريكا اللاتينية لاجئون قادمون من ثقافات لها نصيب من صناعة، يتطلعون إلى تبنى المعايير الأوروبية، ولكن على النقيض من ذلك: يعتقد الأوروبيون أن المسلمين يرغبون عن اتباع أساليب الثقافية الأوروبية وطقوسها، وفسر صانعو السياسة الأوروبية، وحتى الشعوب، هذه الاختلافات بأن المسلمين يرفضون الثقافة الأوروبية رفضًا تامًا؛ فالعامل الأوروبى الذى يُسمح له بخمس دقائق "فسحة" من العمل ليدخن سيجارة، يمارس حقًا، ولا يُعَدُّ مخلاً بقواعد العمل، وأما حين يطلب المسلم فاصلاً زمنيًا "خمس دقائق" لأداء الصلاة، فإن ذلك يُفَسَّرُ على أنه إزعاج كبير، ومصدر لمشكلات، الأكثر من ذلك تتفاعل الدول الأوروبية مع المهاجرين من غير المسلمين، وتبدل لهم اللوائح، ربما من أجل فرد واحد، فى حين نجدها لا تتفاعل مع المهاجرين المسلمين إلا على صعيد المجموعات الكبيرة، وكثيرًا ما يكون ذلك بالتعاون مع سلطات دول المهاجرين الأصلية؛ ربما بسبب الظروف التنظيمية التى صاحبت هجرتهم، وربما بسبب الفرضية التى قلنا: إن صناع السياسة الأوروبية يتبنونها حول المجتمعات المسلمة المهاجرة.

ورغم الأهمية الكبيرة لاقتحام "مشكلة الاندماج" وفهمها، بالرجوع إلى جملة العمليات والمواقف المتنوعة، التى ينخرط من خلالها المسلمون فى أوروبا، فى السياسات وصناعة القرار فى الحياة اليومية، فإن هذا الفهم لا يحدث، أو نادرًا ما يحدث على أرض الواقع. بالعكس: وكما قلنا سابقًا: فإن الطرق التى يفكر بها أغلب الأوروبيين فيما يتصل بما يعنيه الاندماج، وكيف يتم، طرق تثير المشكلات، فهل نسبة العشرين بالمئة من السكان الفلمنكيين الذين أعطوا أصواتهم للحزب اليميني: "حزب الكتلة الفلمنكية" فى الانتخابات الأخيرة، نسبة غير مندمجة؟ قد تكون الإجابة بالإيجاب، تأسيسًا على المعايير المستخدمة.على أن النقطة التى نود التركيز عليها هي: أنه كثيرًا ما نسلم بأن "الاندماج" لا يصبح مفهومًا واضحًا وضوح الشمس، وسهل الفهم، إلا حين يُصاغ بطريقة مغرقة فى الذاتية، ونظرًا لأن الدول الديمقراطية لا يسعها سن قوانين عنصرية، فهى لا ترغب

فى صياغة معايير للتفسير يمكن أن يدعمها القانون (٧)،وأحد الأسباب أن هذه المعايير يمكن استخدامها لتقييم "مدى انتماء الفلمنكى لقوميته "أو "البلجيكى لعنصره البلجيكي" لكن لحسن الحظ لا يستحسن معظم السكان الأصليين وضع مثل هذه المعايير، ويشير الاندماج، فى أرض الواقع، إلى الشروط التى يجب أن ينفذها المهاجرون؛ كى يستفيدوا اجتماعيًا واقتصاديًا من وجودهم فى المجتمعات الأوروبية. فهو مفهوم تمت صياغته سياسيًا، كما أنه مفهوم يتم تحديه والاختلاف معه سياسيًا أيضًا؛ بمعنى أنه لا توجد معايير موضوعية لتحديده وفرضه.

إن الحديث عن الاندماج يسَهِّل على السكان الأصليين تجنب القضايا المتعلقة بالعنصرية الهيكلية(*) والتعريف الذى أوردناه آنفًا لأوروبا الغارقة فى مثاليتها، يدفعها إلى النظر إلى التعدد الثقافى على أنه جزء أساسى فى هويتها لا أكثر؛ فالتعدد الثقافى مصطلح واضح الدلالة فى نظرهم، وليس مشروعًا مجتمعيًا يحتاج إلى من يكمل بناءه، وإنما هو عنصر ظل دائمًا من عناصر تكوين الهوية الأوروبية وكفى، ومن هنا يسهل تحديد "الآخرين" حين تحدث التوترات الثقافية، سواء اتخذت شكلاً دينيًا أو عرقيًا، على أنهم سبب هذه التوترات والصراعات، وإذا كانت أوروبا متعددة الثقافات بطبيعتها، وظل الصراع الثقافى محتدمًا، فهذا ليس له إلا معنى واحد: أن "الآخرين" لم يتمكنوا من تكييف أنفسهم مع الثقافة الأوروبية؛ فالحوار يجرى بشكل يوحى بأن المجتمعات المسلمة هى التى يُطلب منها الاندماج فى كيانٍ متعدد الثقافات وتأبى، ويصبح سبب الإخفاق هو: "غرابة ثقافتهم". باختصار: "الآخرون" هم الذين عليهم "استيعاب" الأمور، والأكثر من ذلك، أنه عند تقدير مستوى الاستيعاب، يتم حساب الاختلافات فى الأسلوب بمعيار إيديولوجى، وتصبح النتيجة أن "الآخرين"، ولا سيما المسلمين يُنظر إليهم – بسهولة – على أنهم المسيئون والمحرضون على العنصرية، بدلاً من أن يُنظر إليهم على أنهم "ضحية للتمييز والتعصب"، لذلك لم يجد "ريمى هومان" المستشرق البلجيكى حرجًا فى

(*) العنصرية الهيكلية structural racism: العنصرية التى تتجلى فى إتاحة الخدمات، وإقامة المشروعات، فلا تجد – مثلاً – فى أحياء السود، مصارف كافية، ولا تجد فى الأحياء التى يسكنها المسلمون ما يكفى من المدارس والخدمات؛ لأن الحكومة تتعمد بناء هذه الأبنية الخدمية بعيدًا عنهم. (المترجم).

أن يكتب، فى صحيفة يومية ذائعة الصيت تعبر عن التيار العام، ما نصه: "لازمت الإسلام وجهة نظر شاعت فى العالم، وتسللت إلى مجتمعاتنا، وأضحت تغذى جماعات غاضبة لا تعرف التسامح من داخل صفوفنا (كحزب الكتلة الفلمنكية)، أضف إلى ذلك طريقة التفكير المزعجة التى يتبعها (المسلمون)، وهى ما يضايق البعض، ويخلق البيئة الصالحة التى يعيش عليها اليمين المتطرف"(٨) . فالإسلام ظاهرة إشكالية حتى إذا كان ملمحًا ثانويًا، أو كيانًا تابعًا فى المشهد الأوروبى المثالى (٩) .

الإسلام باعتباره عاملاً محركًا :

فى هذا الإطار من التحليل، فإن الإسلام، وليس الفرد المسلم، هو العامل المحرك المفترض على الساحة الاجتماعية والسياسية، فالجدل يقوم على المفهوم الأساس للإسلام أكثر من قيامه على المسلمين أنفسهم؛ فجماعة المسلمين تميل إلى الاختفاء تحت هذا الغطاء الثقيل الذى يطرحه "نسق ثقافي" يضع الشروط واللوائح والتفسيرات لكل سلوك يصدر عن المسلمين، وكما يقول هومان: "حين تُمنح الفرصة للإسلام كاملة، فإنه يجنح تلقائيًا إلى الهيمنة المطلقة، ويرفض الديمقراطية رفضًا"(١٠) . ولكن "هومان" يتجاهل حقيقة مقتضاها أن الأمثلة التى لا تزال حية فى ذاكرة التاريخ، فى الثورة الفرنسية ومحاكم التفتيش والقومية المتطرفة والشيوعية .. وغيرها، أمثلة تقوم دليلاً على أن هذه النزعة إلى الهيمنة كائنة فى كل الإيديولوجيات؛ فليس المسلمون هم الذين أنتجوا تاريخهم، ولكن الإسلام هو الذى شكل سلوك المسلمين وهويتهم، فى النهاية يتضاءل وضع المسلم (حسب هذه المناقشة) إلى أن يصبح مثل: الإنسان الآلى (الروبوت) الذى لا يمل من تأبيد تعاليم الإسلام الدينية وتطبيقها بطريقة آلية لا تتكئ إلى فكر؛ لذا فإن الوزن التنظيمى، الذى يمكن للإسلام أن يفخر به، إنما يتضاد تضادًا تامًا مع النزعة الفردية التى تتسم بها "المواقف الأوروبية".

مشكلة العنف المحلى – مثلاً – تظهر بشكل جلى فى هذا المنهج التفاضلى؛ فحين يُتهم رجل بلجيكى بضرب زوجته ينظر إليه المجتمع بشىء من العتاب، ويصبح عنفه

فى نظرهم مسألة شخصية، ويسعون إلى فهم سلوكه بالبحث عن العلل والأسباب؛ فربما كان يُساء معاملته فى صغره، وربما كانت أسرته تعانى من مشكلات مالية، وما إلى ذلك، ولكن عندما يُتهم مسلمٌ باقتراف السلوك نفسه، يختفى كل هذا التفسير السياقى؛ فضرب المرأة يعزونه إلى طبيعة الإسلام، وهناك فى بعض الآيات القرآنية ما يدل على وجود علاقة بين هذا السلوك والدين، الاختلاف هنا فى منهج التفسير مهم جدًّا لصورة أوروبا ذاتها؛ فالعنف الداخلى يُنظر إليه على أنه محصلة سلوك فردى منحرف، وليس محصلة سمات أساسية أو ثقافية فى الحضارة الأوروبية، الآلية نفسها تنطبق على تحليل العنصرية، فالعنصرية مفهومة كشكل سلبى من أشكال السلوك، لا كسمة كائنة فى التركيب العضوى للقارة الأوروبية(١١).

إن الإحساس بأن الظهور المتنامى للإسلام فى أوروبا – أي: دخوله فى الساحة العامة – يطرح تهديدًا بشكل ما، أكثر مما يعكس نوعًا من تعبئة جماعة يدفعها اهتمام خاص فى مجتمع متعدد، هو إحساس متصل بشكل واضح بالتأثير المتزايد للنموذج الثقافى الأوروبى؛ فحاجات المسلمين المجتمعية المتزايدة لا تنهض دليلاً على أن المسلمين يشعرون بأنهم فى بلادهم فى أوروبا، وأنهم يريدون أن يجدوا مكانهم داخل هذه المجتمعات، بدلاً من ذلك، تصبح مطالبهم فى بناء المساجد، وإمكانية الحصول على الطعام الحلال حسب الشريعة الإسلامية فى المدارس، أو التمتع ببعض الإجازات الدينية المعينة، تشكل تهديدًا للحضارة الأوروبية، وخطرًا على الديمقراطية العلمانية.

معاملة الإسلام والمسلمين:

تتفاعل الدول الأوروبية مع المسلمين، وتتعامل معهم بطرق شتى؛ فالكثير من المنظمات الإسلامية تديرها دول أوروبية بالتعاون مع وزارات معنية فى دول المهاجرين الأصلية (١٢) ، وهذه الحقيقة يجب أن يُنظر إليها فى أثناء تقييم عمليات الاندماج ومعانيه(١٣)، فقوة المنظمات الفردية، والتزامها بالاتحاد من أجل الضغط، وسياسات المنظمة المعينة فيما يتصل بقضية "اندماج" المسلمين، ووجود أحزاب سياسية – قوية أو ضعيفة –

تعاني من رهاب الأجانب، ومراحل التاريخ الاستعمارى، وقدرة المهاجرين على الحصول على الجنسية، كلها غيض من فيض من العوامل السياقية التى تؤثر فى العلاقة بين المهاجرين والدول الأوروبية. اليوم يستطيع المرء أن يقول: إن القرارات السياسية التى تحيط بالمهاجرين إنما صِيغت فى إطار سياق "مابعد سياسى post-political" ، ويُعرِّف سلافوج جيجيك "ما بعد السياسي" على أنه الموقف الذى يُستبدل فيه التعاون بين العناصر التكنوقراطية المستنيرة (رجال الاقتصاد واستطلاعات الرأى .. وغيرهم). والمؤمنين بالتعددية الثقافية من الليبراليين، بالصراع بين وجهات النظر العالمية الإيديولوجية كما تجسدها الأحزاب المختلفة التى تتنافس على السلطة، هذا ما يؤدى إلى تبنى الحلول الوسط التى يتم الوصول إليها من خلال التفاوض والاهتمام بالمصالح، والتى يتم تقديمها على أنها إجماعٌ عالمى بدرجة قلت أو كثرت [١٤].

ومع تداعى المواقف الإيديولوجية فقد تبنى الإسلام دور قضية يمكن للأحزاب أن ينتجوا حولها اختلافات سياسية، ويعبثون الهموم العامة لكى يحصلوا على أصوات الناخبين، يجادل "بارى بوزان" بأن "الحرب الباردة المجتمعية" بين الإسلام وأوروبا، هى – فى الواقع – مفيدة لأوروبا؛ لأن الإسلام يعمل على تقوية الهوية الأوروبية فى وقت عصيب تعمل فيه على إتمام وحدتها [١٥] ، وينتهى "إتيان بالبيار" إلى النتيجة نفسها عندما يقول: "إن المهاجر (وليس المسلم فقط) يمكن تعريفه على أنه "مواطن من الدرجة الثانية" ؛ لأنه، بينما يتم التسليم بالمضمون الحقيقى للهوية الأوروبية، فإن المهاجرين يتم إقصاؤهم من الانصهار التام فى الاتحاد الذى ساعدوا فى بنائه [١٦] ، وكما تحاجج "جوان دلجادو موريرا": بأن أوروبا تشيد هويتها، ولكنها – فى الوقت نفسه – تغض الطرف عن المطالب الثقافية للأقليات داخل الدول الأعضاء، وتفشل فى إنتاج تفسير للهوية يقوم على التعددية الثقافية [١٧] .

ويرى السياسيون أن السياسة ليست سوى لعبة استقطاب أصوات الناخبين مرةً تلو الأخرى، وحين يرتقى هؤلاء الساسة كراسى السلطة، يسعون إلى فرض تحليلهم للمواقف، وحلولهم لها، لقد أضحى التعدد الثقافى "دالة جوفاء" تُستخدم بشكل دائم من أجل إضفاء الشرعية على الديمقراطيات الأوروبية، ونقصد بعبارة "دالة جوفاء" فى هذا

المقام: مصطلحًا، أو فكرة يمكن أن تكتسب معنىً أو تُملأ بدلالات متعددة، ومضمونات كثيرة،وفق اهتمامات من يطلقونها، وطبقًا لمدارك السياقات التنظيمية والخطابية التى تنطلق منها: فالثقافة كوكيل سياسى، وكمحددة للاختلاف السياسى المشروع، المتصل بها، والتعددية الثقافية بنوع خاص، قد أصبحت من النماذج المقبولة من قبل أغلب الفاعلين فى المشهد السياسى الممثل للتيار العام، حتى مع وجود جدل حول حدود المفهوم ومضمونه الدقيق، وفيما تُعزى فكرة الثقافة الأحادية للدولة – تقليديًا – إلى حركات أوروبية يمينية محافظة، فإن النزعة الثقافية – فى تجليها المنتصر للتعددية الثقافية – تسود اليوم على يسار ووسط المشهد السياسى أيضًا، حتى أغلب الأحزاب الأوروبية المحافظة التى تمثل التيار الأساسى قد تبنت الخطاب الذى يمثل التعدد الثقافى (وكانت بريطانيا استثناءً من القاعدة)، وعلى النقيض من ذلك نلمس أن الأحزاب السياسية التى تقع على أقصى اليمين كانت واضحة فى رفضها للتعددية الثقافية، وتميل إلى أن تقف فى منتصف الطريق بين الاتجاهات المؤمنة بالأحادية الثقافية، وهى مواقف تتبناها النزعة المحافظة القومية التقليدية فى أوروبا؛ (والتى قبلت بإمكان التحاق أجناس أخرى بهيكل الدولة إذا ما تبنت معايير وطنية، ومعتقدات وممارسات وطنية)، وبين العنصرية الصريحة؛ إنهم يعارضون فكرة التعايش السلمى بين المجتمعات الثقافية المختلفة، وينظرون إلى "الغريب" على أنه خطر على حضارة مجتمع قومى يتخذ صورة رومانتيكية فى أذهانهم، البديل هو أن "الآخرين" يُنظرون إليه على أنه تهديد لثقافتهم وأمنهم الاقتصادى الشخصى. ومن وجهة النظر الرسمية: هذا الرفض للتعددية الثقافية ليس معدودًا ضمن الخطابات التى تحظى بالاستحسان الشعبى.

ورغم ذلك حتى تلك الأحزاب التى قد تبدو، على السطح،، أنها تمتلك أكثر درجات الفهم استيعابًا وانفتاحًا على فكرة التعدد الثقافى، فإنها فى الواقع تحتفظ بآلية "الاستثنائية الثقافية" فى الفكر. والحق يُقال وفى التطبيق أيضًا. على حين يسعى اليمين المتطرف إلى التحكم فى حركة الإسلام من خلال "التخلص من" الآخرين الذين يسعون إلى السيطرة عليه، عن طريق الدفع بصيغتهم الخاصة من الإسلام؛ وقد بين "بلومارت"، و"فورشرين" – مثلاً – كيف تدفع المؤسسات الحكومية البلجيكية، والمؤسسات

غير الحكومية، والمفكرون، في اتجاه أجندة تسعى - بوضوح - إلى تشكيل الإسلام والمسلمين عبر خطوط وثيقة الصلة بنمطهم المفضل [١٨] .

ولا يكاد يُسمع للمسلمين صوت فى خضم هذا الجدل المحتدم، رغم وجود حقيقة فحواها أن هناك نخبة يتزايد نفوذها داخل المجتمعات الأوروبية المسلمة، وتسعى إلى الانخراط فى هذا الجهد الفكرى المحتدم. إن خطر "الأصولية الإسلامية" المبالغ فيه إنما يُستخدم بوصفه مبررًا سهلاً لتخفيف تأثير تلك الأصوات؛ لأنها لا تعكس مباشرة ما نسمعه "نحن" الأوروبيون. إن مشروع فضح زيف بعض الخطابات المنطلقة من رفض فكرة "التعدد الثقافي" قد تتكئ - جزئيًا - على قدرة المسلمين فى أوروبا على "إعادة اكتشاف" السياسات فى قلب قضية الإسلام فى أوروبا.

خاتمـــة:

إن فكرة أن الإسلام يشكل تهديدًا أو تحديًا للهوية الأوروبية أو الثقافة الأوروبية، كما تطرحها صيغة المهاجرين النازحين، قد نتجت - بشكل أساس - عن خطاب التفٍّ حول الثقافة بوصفها عنصرًا مُحَدِّدًا للدولة وللعلاقات الدولية، ومن عجيب المفارقة أن فكرة أن الإسلام والمسلمين يشكلون تهديدًا أو تحديًا للهوية الأوروبية والثقافة الأوروبية قد نتجت عن خطاب يلتفُّ حول "التعددية الثقافية الأوروبية".

وأما الحوار الذى نما حول فكرة "الاندماج فى أوروبا متعددة الثقافات"، فيجب فى النهاية أن يتم تقييمه من خلال علاقته بالقضايا الأكثر صلة بالواقع فى السياسة والمجتمع، وفى النهاية نقول: إنه فى سياق المجتمع - وهو سياق يتوارى خلف السياسات المتراكمة والخيارات التى تحكم الحياة اليومية - يمكن استكشاف المعانى التى تتضمنها فكرة التعددية الثقافية، وما تنطوى عليه هيمنتها من دلالات خافية، يمكن استكشافها فيما يتصل بمفهومات الاندماج، وبكل ما يمكن لهذا المصطلح حمله من معانٍ وبما له من صلة بحقوق المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا وواجباتهم.

لقد أصبح "الأجانب" اليوم ملمحًا مستقرًا من ملامح المجتمعات الأوروبية، ولا يمكن أن يصبح وضعهم الاجتماعى، ومساحة مشاركتهم المدنية فى المجتمع، مرهونة بالمعايير المنهجية المزدوجة، ولا أن تخضع لحسابات الهواجس الأسلوبية التى تحكم المعايير "القومية"، والتى تضع بعض تطبيقات الثقافة فى إطار حوارات بحثية وسياسية عامة.

مشكلة الفكر "الكوميوني" الكامنة فى إيديولوجيا "التعدد الثقافي" تكمن فى أنه يعجز عجزًا تامًا عن الحصول على ما ينشده، أي: الجمع بين العدالة والتنوع، مشكلته أنه تجاوز منظور "المختلف الندّ"، وعندما يوضع أصحاب هذا الفكر "الأجنبي" فى قفص الهوية الأصلية التى منها نزح (سواء من حيث الجنسية أو العرق أو الدين وما إلى ذلك.)، فإن "الأجنبي" و "الأصلي" كليهما يرفض حقائق الاعتماد المتبادل، والتى لا تفصح عن نفسها فى كثير من الأحيان. هذا فكر يفترض أن الدولة والمجتمع وظاهرة الثقافة بمعناها الأرحب، يفتقرون إلى الآليات التى تسمح لهم بالتواصل عبر الفروق الأسلوبية والطقسية فى ثقافات بعينها، مع أنه لا يجب أن تخدعنا مزاعم تقول: إن المجتمعات الأوروبية القومية كيانات متحدة أو متجانسة أو متفردة، تسعى إلى حماية حقها المشروع فى إطار اتحاد أوروبى يبدو عملاقًا فى هيكله، فمجرد التنوع فى اللغات والعادات والتقاليد والأديان وأساليب العيش داخل الاتحاد الأوروبى، ينهض إقرارًا بالوضع الأوروبى القائم على التعدد، وينطبق هذا على المجتمعات المسلمة، فالخطابات العامة تؤكد على الجوهرية الكوميونية، خاصة: كما تتبدى فى العلاقة بين المسلم المهاجر والمجتمعات المسلمة، فإن الخطر الذى قد ينتج عن العمليات التنظيمية والاجتماعية من أجل خلق "قفص كوميوني" يُتوقع أن يتسع لجميع المسلمين، ويصبح خطرًا حقيقيًا (١٩).

كذلك تدخل إيديولوجيا "التعدد الثقافي" فى ممارسة تعمل على خلق صورة لـ "الآخر"؛ لكى تؤكد على خرافة التسامح الأوروبى، والحق أن التسامح المفرط الذى يصاحب النسبية الثقافية إنما ينطوى على خطر رؤية "الآخرين" بوصفهم مختلفين بالكلية، وهم سجناء "قفصهم الكوميوني"، ومن ثم يتم تدمير أية فكرة ممكنة تدور حول الإنسانية الكونية؛ ففكرة المصداقية كما تعبر عنها هوية الجماعة يتم تقديمها على أنها

الحرية المطلقة، وهذا معناه – ويا عجبًا – أن التسامح يمكن أن يفضى إلى النقيض، أي: إلى خلق حواجز لا يمكن عبورها بين "النحن" والـ "هم"[٢٠] . وفى السياق الـ "ما وراء سياسي" يعمل هذا أيضًا على توليد الفروق السياسية، التى تدفع إلى التعبئة وتسييسها– وتُكَسِّب الأصوات – فى نظام سياسى سجالى. وتوجد علاقة دائرية متحققة بالفعل بين الإيديولوجية كما تتجلى فى تطبيق السياسة العامة وممارستها، وبين العمليات التى تؤدى إلى الوعى بالفروق الثقافية، كملمح إشكالى من الملامح الاجتماعية الإشكالية فى المشهد الأوروبى.

أخيرًا: علينا أن نعيد النظر فى خرافة أن "أوروبا متعددة الثقافات"؛ للوقوف على المعايير المزدوجة التى تتبعها أوروبا، والممارسات والقياسات التمييزية التى تؤسس لها تحت وهم "المشروع النبيل". وما دام احتمال أن تقدم "التعددية الثقافية" منظوراتٍ مفيدةً فى تطوير واقع أوروبى معقد، وتعمل على صياغة أجندة نافعة حوله، فإن هذا المفهوم لا يزال ينتظر التحديد، وينشد التعريف.

هوامش الفصل الثالث عشر

(١) انظر: صامويل بى. هنتنجدون "صدام الحضارات؟ "شؤون أجنبية ٧٢" (صيف ١٩٩٣م): ص: ٢٢ - ٢٨.

(٢) انظر: "رايموند دتريز" على الرابطين الآتيين:

http://. 1999. May 5.De Zondebokken Van Europa

hdeley/detrez2.htm.callserv.rug.ac.be/

(٣) انظر: جوان ديلجادو مورينا، "المواطنة الثقافية وتكوين الهوية الأوروبية،" جريدة علم الاجتماع الإلكترونية على الموقع التالي: http://www.sociology.org. vol. 002.003. 1997 .

(٤) هذا ما تم مناقشته فى المؤتمر الرابع عشر حول الاتحاج الأووربى فى مدينة "لوبيك" الألمانية، فى ٢٨ من أكتوبر عام ١٩٩٥م. انظر الموقع التالي: http://www.eurplace.org/diba/citta/cartaci.html

(٥) أحرى بنا أن نستخدم مصطلح "إسلاموية Islamism" لأسباب منهجية متعددة، على أنه بسبب تداول مصطلح "الأصولية الإسلامية Islamic fundamentalism" فى الخطابات بصفة عامة، فسوف نستخدمه بغرض تحليله. انظر: ولفجانج سيمان، "إساءة استعمال مفهوم الأصولية فى أدبيات العلوم الاجتماعية الألمانية". فى "مدرسة الصيف لعلوم إثنولوجيا البحر المتوسط". تحرير: بى. بيكر وبى. برومان (١٩٨٨م)ص: ١٥٩-١٧١. انظر أيضًا: سامى زمنى وبيتر فال رويزفلت: الإسلام والحداثة، الحالة التونسية (١٩٩٥م)، ص:٣١- ٤٦.

(٦) للقراءة عن دحض أطروحة هنتنجدون، انظر: شيرين تى. هنتر، "أهو صراع حضارات أم تعايش سلمي؟ (واشنطن العاصمة، مركز الدراسات السياسية والدولية، بريجر، ١٩٩٨م).

(٧) فى أثناء الإجراءات التى تتم للحصول على الجنسية البلجيكية، يُسأل المتقدم عن مدى رغبته فى الانصهار، ودون أية علامات على الإجبار والتعسف يُترك المتقدم فى رحمة القضاة الذين يسألونه ما يريدون من الأسئلة مثل: هل لا تزال تأكل بيديك الاثنتين؟ إلخ. انظر أيضًا: جى. بلومارت وجى. فرشرين، في: "الجدل حول الهجرة البلجيكية، براجماتية ما ضد التجنيس" (أنتورب، مركز Ipr للأبحاث، ١٩٩٢م، ص:١١٤- ١١٥).

(٨) انظر: ريمى هومان: الدعوة الإسلامية فى هولندا" (جريدة الأحد، ١١ يوليو، ١٩٩٩م).

(٩) "الثانوي" يُعرف هنا بأنه عنصر منطقى ولكنه ليس ضروريًا فى نسيج الكل، من ثم على حين قد تذهب الثقافات الفرعية وتجيء، فإن الإسلام لا يُنظر إليه على أنه ندّ مع "المنطق الأكبر" للهوية الأوروبية والمشروع السياسى.

(١٠) انظر: هومان، "الدعوة الإسلامية فى هولندا" (جريدة الأحد، ١١ من يوليو، ١٩٩٩م).

(١١) انظر: جي. بلومارت، و جي. فرشرين في: "الجدول حول التنوع: تحليل خطاب التسامح" (لندن: روتلدج، ١٩٩٨م).

(١٢) انظر: مقال طارق رمضان فى صحيفة لوموند الدبلوماسية (يونيو ٢٠٠٠م، ص: ١٢ – ١٣)، بعنوان: "المنطق والأمن، ورطة المسلمين فى وسط أوروبا".

(١٣) للحصول على وصف لآلية التفكير، فردية القيم "السلبية" انظر: بلومارت وفرشرين، الجدل حول التنوع.

(١٤) بدلاً من الأصولية يستطيع المرء أن يجادل بأن المسلمين متأثرين أكثر من غيرهم بسياسات دولهم الأصلية، ومن حق الدول الغربية الأوروبية أن توقف هذه الممارسات فيما تسعى إلى تحرير المجتمعات المسلمة فيها. انظر: سلافوج زيزيك: "فى الدفاع عن التسامح" (أمستردام، بوم إساى، ١٩٩٨م)، ص: ٢٥.

(١٥) انظر: بارى بوزان، "أنماط جديدة من الأمن العولمى فى القرن الواحد والعشرين، "شؤون دولية ٦٧ (يوليو ١٩٩١م): ص:٤٣١– ٤٥١.

(١٦) إتيان باليبار، "من هو المواطن الأوروبي؟ حول الهوية والمواطنة الأوروبية، مجلة المجتمع والسياسة ٧ (٢٠٠٠م): ص: ٢٥ – ٣٣.

(١٧) انظر: جوان ديلجادو موريرو: "المواطنة الثقافية."

(١٨) انظر: بلومارت وفروشرين، البلجيكيون والمهاجرون.

(١٩) تتناول أعمال "ألين تورين" هذه القضايا منذ السبعينيات من القرن العشرين، كان تقديم نوع من التوازن بين الاقتصاد والهوية والوطن. انظر: ألين تورين: "هل فى الإمكان أن نعيش معًا، متساوين ومختلفين؟" (باريس، أرتيم فايارد، ١٩٩٧م).

(٢٠) انظر: ألين فنكلكارت، "هزيمة الفكر" (باريس: جاليمارد ١٩٨٧م).

الفصل الرابع عشر

الشتات الإسلامى والعالم الإسلامى

جون ل. إسبوزيتو

مقدمـــة :

قامت العلاقات بين الإسلام والغرب – وعلى مدى قرون – على النقد فى القضايا الدينية والسياسة الدولية. فى بداية القرن الواحد والعشرين أصبح الحديث عن "الإسلام فى الغرب" لا يقل أهمية عن الحديث عن "الإسلام والغرب"، فلم يعد الإسلام هو أكبر الأديان فى أوروبا والعالم بعد المسيحية فقط، ولكنه أصبح أكبر ثانى، أو ثالث، دين فى أوروبا وأمريكا. إن هذا الواقع "الديموغرافي" والدينى الملحوظ قد عزز من أهمية توطين الإسلام فى أوروبا وأمريكا، ودمجه[1]. أضف إلى ذلك أن أصبح للإسلام قوة تغييرية على صعيد العلاقات بين المسلمين والغرب من جهة، وعلى صعيد العلاقات بين المسلمين فى مجتمعات الشتات الإسلامى وبين المسلمين فى الأقطار الإسلامية من جهة أخرى. يتناول هذا الفصل آليات التفاعل بين المسلمين فى أوروبا وأمريكا وبين أقطارهم الأصلية، مع التركيز على تدفق الأفكار.

على النقيض مما كان يحدث فى الماضى، عندما كانت الأفكار والتأثيرات تتدفق من جهة واحدة من أقطار العالم الإسلامى إلى الغرب، اليوم تتدفق المعلومات والأفكار ومصادر التمويل والتأثيرات، من خلال جسر كبير تتفرع طرقاته، وتتعقد إشارات مروره، على المساحة الواقعة بين الطرفين كليهما. والحق أنه فى ظل المناخ الدينى والسياسى

والفكرى المنفتح فى أوروبا وأمريكا، أصبح للمفكرين المسلمين والنشطاء السياسيين، دورٌ مهمٌ فى الفكر الإسلامى والنشاط الإسلامى، من خلال تدريب أجيال جديدة من المسلمين فى الجامعات الأوروبية والأمريكية، ومن خلال كتاباتهم التى تعكس – فى الغالب – تفسيرات جديدة (اجتهادات) فى القضايا الحساسة. كانت النتيجة ظهور عملية إصلاح تعالج قضايا: العقيدة، والممارسة، والزعامة الدينية، والسلطة، والتعددية الدينية والسياسية، والتسامح، وحقوق الأقليات (المسلمين وغير المسلمين)، والجنس البشرى على الإجمال.

على أنه – وحتى عهد قريب – أصبحت البلاد الإسلامية الأصلية المصدرَ الأساسَ للأفكار، والفلسفات الجديدة، والمدارس الفكرية الإسلامية المختلفة. وهكذا شهدنا حركة ثرية للعقيدة الإسلامية، والمعرفة الإسلامية – سواء فى العالم الإسلامى أو الغرب – تصدر عن كتابات وتفسيرات مَوْكِب طويل من المفكرين والنشطين المقيمين فى العالم الإسلامى، ومن بين هؤلاء المفكرين أنصار الحداثة من أمثال جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والسير سيد أحمد خان، ومحمد إقبال، وصولاً إلى الرواد المحدثين ذوى النزعة السلفية، والنشطين المسلمين من أمثال: حسن البنا، وسيد قطب، ومولانا مودودى، إضافة إلى مفكرين إسلاميين آخرين، من قادة الصوفية،[٢] ورغم الاختلاف فى تفسيراتهم، فإن أولئك المفكرين كانوا الطريق الوحيد لنقل المعرفة، والتواصل الثقافى. لقد كان المسلمون فى الشتات – بمن فيهم الذين يقيمون فى أوروبا وأمريكا – ينظرون إلى العالم الإسلامى بوصفه المصدرَ الأساسَ للهدى الإسلامى، والمعرفة الإسلامية. يصدق هذا – أكثر ما يصدق – على أولئك الطلاب، والمنظمات الإسلامية فى الغرب، مثل: المنظمات الطلابية الإسلامية الناشئة، ومنظمات أخرى، كما يظهر فى تطور المقررات فى الجامعات، والبحوث المقترحة للنشر، حول المفكرين المسلمين والفكر الإسلامى الحديث. باختصار: كان تدفق المعلومات والأفكار من طريق واحد: من العالم الإسلامى، إلى المسلمين فى الشتات.

رغم ذلك كله يتغير الموقف مع مطلع القرن الحادى والعشرين بصورة جذرية، لقد اتسعت اليوم مصادر المعلومات، وزاد تدفق الأفكار مع زيادة رقعة المجتمع الإسلامى،

أو ما يسمى الأمة الإسلامية نفسها، التى أصبحت أكثر عولمة من الناحية الجغرافية، كما يُستدل عليه من العدد المتزايد للمسلمين فى أوروبا وأمريكا. لقد تغير الحديث عن "الإسلام والغرب" خلال العقود القليلة الماضية، وأصبح حديثًا عن "الإسلام فى الغرب"؛ ذلك لأن الإسلام والمسلمين لم يعودا هناك فيما وراء البحار وكفى، وإنما أصبح الإسلام والمسلمون من الظواهر الأساسية التى دخلت فى نسيج المشهد الدينى و"الديموغرافي" الغربى، والتى تواشجت كذلك فى نسيج البناء الاجتماعى فى أوروبا وأمريكا. فالشيء الذى أصبح حقيقةً واقعة، ولم يكن يتوقعه أحد منذ سنوات قلائل، هو: أن الإسلام اليوم قد أصبح ثانى، أو ثالث أكبر الأديان فى الغرب؛ ولم تعد مراكز التعليم الإسلامى اليوم مقصورة على القاهرة، أو دمشق، أو إسلام آباد، أو كوالا لامبور، وإنما أصبحت فى لندن، ومانشتسر، وباريس، ومرسيليا، وأمرستردام، وأنتورب، ونيويورك، وديترويت، ولوس أنجلوس أيضًا.

"أوتوستراد" دولي:

خلال عقود قليلة توسع تدفق المعرفة، واتسعت المرجعية الدينية، وتحولت من طريق واحد – ونقصد به الطريق من العالم الإسلامى إلى الغرب – إلى "أوتوستراد" دولى متعدد الحارات، بنظام مرورى يغطى الاتجاهين كليهما (بين الأقطار الإسلامية والغرب والعكس). إنها حركة تشمل شعوبًا مختلفة متنوعة، وإيديولوجيات متنوعة، ومؤسسات متنوعة، ووسائل اتصال جماهيرية متنوعة. أصبح التواصل، وتبادل المعلومات يسير فى اتجاهين، من خلال العلماء والناشطين، والخطب، والمنشورات، وأشرطة الفيديو والكاسيت، وبشكل متزايد من خلال شبكة "الإنترنت". أصبحت العملية متعددة المستويات تشمل أفرادًا (العلماء والوعاظ والناشطين)، وحركاتٍ وأقطارًا. فاليوم نجد أن عددًا كبيرًا من العلماء المسلمين، والنشطين المسلمين، الذين يقيمون فى أوروبا وأمريكا[٣]، يتواصلون مع المسلمين فيما وراء البحار، من خلال الكتابة، ومن خلال تدريب الطلاب المسلمين، ومن خلال أشرطة الفيديو والكاسيت والشبكة الدولية، فى الوقت نفسه

نجد أن أصواتًا متنوعة فى العالم الإسلامى، مثل: يوسف القرضاوى فى قطر، وفيصل مولوى، ومحمد فضل الله، فى لبنان و"نجم الدين أربكان"، وفتح الله كولن، فى تركيا وأمير "الجماعة الإسلامية" فى باكستان، أصبح لهم أكبر الأثر فى أوروبا وأمريكا. لقد عملت "الثورة الرقمية" على تسريع مسيرة التطور فى المعلومات، والعمل على توسعة هذا "الأتوستراد" الدولى، على سبيل المثال: نجد أن المسلمين فى الشتات فى أمريكا وأوروبا يمكنهم الدخول إلى موقع برامج الفتوى، ويتواصلون مع أصحاب الفتوى فى لحظة واحدة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، كما يمكنهم الحصول على إجابات فورية على أسئلتهم، من مواقع الإنترنت التى تدير برامج مثل: برنامج "اسألوا المفتي".

رغم ذلك، لا نجد الكثير من الباحثين يهتمون بتدفق الفكر الإسلامى من الغرب إلى العالم الإسلامى، أو لعلهم اهتموا اهتمامًا قلما انتبه إليه الكثيرون؛ والسبب فى ذلك أن المرجعيات الدينية القديمة، ومراكزَ التعليم والإرشادِ القديمة، لم تفسح المجال أمام المرجعيات الحديثة، والتطورات الجديدة إلاَ مؤخرًا، وبقدر كبير من البطء، وليس هذا بالشيء الغريب؛ وإنما هو شيء عادى فى أمور البشر والسلوك الإنسانى العادى، أو قل: هو سلوك يفسر ميلاً ما يزال موجودًا إلى التركيز غير المستحق على البلاد الإسلامية الأصلية، والعالم العربى خاصة، رغم الواقع الذى يقول: إن العالم العربى اليوم يشكل أقلية مسلمة مقارنة بالعالم الإسلامى الواسع، والتجربة الإسلامية الرحبة. لقد استقر فى التاريخ الإسلامى والمخيلة الإسلامية، وأيضًا فى عقول الباحثين الغربيين، أن المراكز الكبرى التى تشع المعرفة الإسلامية، وأفكار السلف الصالح مثل: جامعة الأزهر فى مصر، وجامع القرويين فى تونس، ومدرستى قم والنجف فى إيران والعراق، سوف تظل هى المصادر الأساسية للمعرفة الإسلامية، والمصادر الأساسية لإنتاج المعرفة الإسلامية المحافظة والإصلاحية على السواء، ولكن اتضح أن بعض الأصوات الكبرى، ومواقعَ التدريب على الإصلاح الدينى، وكذلك منطلقات النزعة المحافظة والسلفية، موجودة فى جامعات ومراكز معرفية فى أوروبا وأمريكا، وهذه المراكز المعرفية فى أوروبا وأمريكا، تنتج المعرفة الإسلامية الموجهة إلى المسلمين فى الشتات، وكذلك إلى المسلمين فى كل مكان فى العالم الإسلامى والمجتمع الإسلامى كله فى جميع أنحاء العالم، أو ما يُعرف بـ "الأمة الإسلامية".

أولاً: زادت أهمية المفكرين والناشطين المسلمين فى أوروبا وأمريكا كأشخاص، وثانيًا: من خلال ما ينشرونه من كتب وأفكار، وثالثًا: من خلال طلابهم الذين عادوا إلى أقطارهم الإسلامية الأصلية، بعد حصولهم على الدرجات العلمية من الجامعات الغربية، ورابعًا: من خلال انتشار الأفكار ووجهات النظر فى وسائل الإعلام ومواقع "الإنترنت". لقد أصبح المسلمون فى الشتات، أو المسلمون الذين استقروا فى بلاد الغربة، هم "مركز" – وفى بعض الأحيان – هم "المركز" الذى ينطلق منه الشعور الدينى على أساس التطور الفعلى للفكر الإسلامى، فى الكثير من القضايا المهمة، ومصادر الاجتهاد، والإصلاح الدينى والقانونى والتاريخى. فبينما لا يزال الكثير من أقطار العالم الإسلامى يرزح تحت وطأة الأنظمة المتسلطة، التى لا تمنح إلا قدرًا ضئيلاً من الحريات المحدودة، كحرية الاجتماع، وحرية الفكر، وحرية الحديث، وحرية التعبير، نجد الموارد المالية والمؤسسية التى تتناقص كل يوم، فى مقابل هذا كله توفر الفرصُ المتاحةُ فى الغرب ظروفًا أفضل للازدهار والتنمية الحقيقية.

التأثير والتبادل: -

نستطيع أن نقول: إن تأثير المسلمين فى الشتات، على العالم الإسلامى، تأثير مباشر من جهة، وغير مباشر من جهة أخرى، فقد طال التأثير المباشر أولئك الذين يعيشون فى الغرب، والذين يحتفظون بعلاقات ببلادهم الإسلامية الأصلية، إما من خلال زيارات منتظمة، أو إرسال الأموال، أو التصرف بوصفهم سفراء غير رسميين لبلادهم، وأما التأثير غير المباشر فقد جاء من قِبَل العلماء، والكتاب، والناشطين، والمنظمات، الذين إما أنهم استهدفوا العالم الإسلامى بوصفه جزءًا من جهودهم الواعية، أو أجندتهم، أو أصبحوا مشهورين من خلال التعليم الأكاديمى الإسلامى، ووسائل الإعلام فى العالم الإسلامى. وتشمل الأمثلة على ذلك الأفرادَ الذين يتناولون القضايا الجوهرية، والإصلاحات، مثلما يتعاملون مع المنظمات التى تروج للقضايا الإسلامية الدولية، مثل: قضية فلسطين، وقضية كشمير والجزائر ومصر والبوسنة وكوسوفو والشيشان. بالإضافة إلى ذلك فإن

بعض المنظمات الإسلامية النشطة، تم قمعها فى بلادها الأصلية، أو حظرها، مثل: "جماعة الإخوان المسلمين"، وحماس (حركة المقاومة الإسلامية)، و"حزب الله" "والرفاه"، و"الفضيلة" و"حزب التحرير"، إضافة إلى أن الطرق الصوفية الرئيسة قد أقامت لها مقار فى الغرب. وقد زادت أيضًا تأثيرات المعاهد العلمية، ومراكز البحوث، وجماعات الضغط السياسى، المستقرة فى مدن مثل: لندن وبرلين وباريس وواشنطن ونيويورك [4].

لقد أسهم تزايد عدد سكان المسلمين فى أوروبا وأمريكا فى زيادة الاهتمام بدراسة وجودهم وتأثيرهم، وكذلك بدراسة مواردهم الخارجية، ومصادر تمويلهم المتاحة، وأيضًا التأثير الذى قد تمارسه العناصر الأجنبية على حياتهم.وكما حدث مع كثير من الجماعات الدينية والعرقية الأخرى قبلهم، خضعت الروابط التى تربط المسلمين فى الشتات (شبكات الإنترنت وتدفق رأس المال والسلع) بأقطارهم الإسلامية الأصلية، بين المجتمعات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا، للدراسة من قِبَل كل من أساتذة الجامعات ومراكز البحوث، وكذلك من قِبَل الحكومات. وعلى النقيض، حظى تدفق التأثير الفكرى، عبر مصادر المعلومات والأفكار، وتأثير المفكرين المسلمين على العالم الإسلامى، بالقليل جدًا من الاهتمام، وبذلك نلاحظ وجود دراسات للأنشطة التى تمارسها أقطار إسلامية مثل: المملكة العربية السعودية، وليبيا، والكويت، والإمارات العربية المتحدة، وإيران، مثل:دفع الرواتب للأئمة، وتمويل المساجد والمراكز الإسلامية، والإنفاق على العلماء المسلمين الزائرين والمدارس والمنظمات والمؤتمرات؛ وأدى ذلك كله لأن يتسع التأثير، وتشيع التفسيرات الجديدة للإسلام، وقد أشار أحد الدبلوماسيين الأوروبيين إلى هذه العملية بأنها "غزو بالوكالة".على أن التدفق المعاكس قد حظى باهتمام أقل، أي: إن التأثير الذى لا يقل أهمية للعلماء المسلمين، والناشطين فى الشتات، وأفكارهم، بالإضافة إلى تأثير طلابهم المسلمين، الذين يعودون إلى الأقطار الإسلامية بعد إتمام دراساتهم، وتأثيرهم على تطوير الفكر الإسلامى، والسياسة الإسلامية فى بلادهم الأصلية، ليس بالقليل؛ فمن الناحية الدينية والإيديولوجية يمثلون تشكيلة واسعة من الاتجاهات، تتراوح بين الاتجاهات الإصلاحية، والتيارات المحافظة المتشددة أو الأصولية، وهناك مثال ماليزى قديم لهذه الظاهرة يكشف عن الاتجاهات الحداثية، والأكثر محافظة، فى أدوات عمل هذا النمط، من تبادل التأثير بين أوروبا وأمريكا وماليزيا.

التأثير البريطاني والأمريكي على الإسلام الماليزي والسياسة الإسلامية:

كان تأثير التجارب الغربية على المسلمين متناقضًا، بمعنى أنه أنتج تأثيرات حداثية وتأثيرات أكثر تشددًا ومحافظة أيضًا، ولدينا المثال الماليزي على ذلك واضحًا وضوح الشمس؛ فقد أثرت التجربة الأمريكية على الاتجاه الإصلاحي، الذي تتبناه "حركة الشباب الماليزي المسلم (ABIM)"، وكان للتجربة البريطانية تأثير سلبي على الكثير من أعضاء "الحزب الماليزي الإسلامي العام (PAS)". (*) وتقاسم الحزبان – حركة الشباب والحزب الماليزي العام – كثيرًا من الأهداف المشتركة مثل: العمل على بناء نظام اجتماعي إسلامي، ومناوأة الغزو الثقافي الغربي، والعلمانية والمادية الغربية، (بمعنى النزعة الاستهلاكية)، والعمل على تحقيق العدالة، وإذابة الفوارق بين الطبقات، ومناهضة التسلط السياسي والدكتاتورية؛ على أن الفرق واضح بين "حركة الشباب الماليزي الإسلامي" (ABIM)، التي تتمتع بصورة الحزب المعتدل؛ بسبب نزعته الإصلاحية، وميله إلى التمدين والتغيير الاجتماعي- الاقتصادي المنطلق من مرجعية إسلامية، وبين "الحزب الماليزي الإسلامي العام (PAS)"، الذي يُنظر إليه عادة على أنه أكثر حدة وعنادًا وتشددًا من الناحية الإسلامية، وأكثر شوفينية من الناحية القومية. لقد كان "الحزب الماليزي العام" أكثر صراحة في رفضه للغرب، وأكثر سلفية في تفسيره المتشدد للإسلام، بدءًا من أمور عامة، في الشريعة الإسلامية وانتهاءً بقضايا معينة مثل: حقوق المرأة، وحقوق غير المسلمين، والحق أن "الحزب الإسلامي الماليزي العام" كان أسرع الأحزاب في تكفير خصومه المسلمين بصفة عامة.

كان "الحزب الإسلامي الماليزي العام (PAS)"، يزعم أنه يريد تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، كما كان يراها السلف الصالح، وكان ينكر على أصحاب "حركة الشباب الإسلامي الماليزي" (ABIM) دعوتهم إلى تجديد هذه الشريعة حتى تتفق مع روح العصر الذي نعيش فيه، أضف إلى ذلك أنه رغم أن أعضاء "الحزب الإسلامي الماليزي العام" (PAS) كانوا يصرون على أن الدولة الإسلامية التي يريدون إقامتها تتسع للجميع؛ للمسلم وغير المسلم، وأن غير المسلمين لا ينبغي أن يخشوا من إقامة هذه الدولة، فإن حديثهم عن الإسلام، والقومية الماليزية، وإصرارهم على الحصول على امتيازات أكثر

للمسلمين الماليزيين، ورفضهم القاطع للقيم الغربية، ومناهضتهم للعلمانية والثقافة الصفراء، واعتقادهم بأن الصينيين والهنود هم الأعداء الحقيقيون فى طريق التنمية الماليزية، وتحقيق المصالح الماليزية، كل ذلك أثار العديد من التساؤلات المهمة حول مستقبل غير المسلمين فى دولة يحكمها هذا الحزب، "الحزب الإسلامى الماليزى العام" (PAS).

وفى أواخر السبعينيات والثمانينيات أصبح الطلاب الماليزيون، الذين يدرسون فى أوروبا، يتأثرون بكتابات المفكر الباكستانى "مولانا مودودي" زعيم الجماعة الإسلامية، وبكتابات المفكر المصرى "سيد قطب"، و"الإخوان المسلمون"، كما تأثروا بالتفسيرات المتشددة التى درسوها فى الجامعات البريطانية على أيدى أساتذة جامعات مسلمين ذوى نزعة سلفية، والتى كان يعتنقها زملاؤهم الذين قدموا من أقطار إسلامية مختلفة، وانطلاقًا من هذه التأثيرات شكل هؤلاء الطلاب منظمة متأثرة بالجماعة الإسلامية، أطلقوا عليها "صوت الإسلام"، وجماعة أخرى متأثرة بأفكار "سيد قطب" اسمها "المجلس النيابى الإسلامي" (IRC). وليس من الغريب أن نقول: إنه لولا ذهابهم إلى أوروبا لما تعرضوا لمثل هذه الأفكار، ولما تأثروا بها.

عاد هؤلاء الناشطون الإسلاميون من إنجلترا، وتبوءوا الوظائف المهمة فى الجامعات والمدارس والمكاتب الحكومية، وطفقوا يعملون فى مهن حساسة فى ماليزيا، ولكنهم — فى الوقت نفسه — كانوا أكثر ميلاً إلى تبنى اللغة السياسية الإسلامية الأكثر تشددًا، التى يتبناها أعضاء "الحزب الإسلامى الماليزي" (PAS)، تحت قيادة القائد الجديد "فاضل نور"، بدلاً من طريق الاعتدال الذى يسلكه أعضاء "حركة الشباب الإسلامى الماليزي" (ABIM). ولقد أظهر أعضاء "الحزب الإسلامى الماليزي" معارضتهم لأية حكومة علمانية "كافرة"، وغير شرعية على حد تعبيرهم، وعداءهم للخطاب الغربى، ورغبتهم فى الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية شاملة تحكم بالقرآن والسنة، كما أبدوا إعجابهم ودعمهم للثورة الإيرانية، والنشاط السياسى الإسلامى المتشدد.

أما أعضاء "المجلس النيابى الإسلامي" و"صوت الأمة" فقد أصبحوا جزءًا من شباب "الحزب الإسلامى الماليزى العام" (PAS)، الذى راح يزعم أنه يحمل راية المعارضة الإسلامية عوضًا عن "حركة الشباب الماليزي" (ABIM). كما أسسوا منظمة جديدة تتألف من الطلاب الجدد تسمى: "منظمة الدعوة"، أو "جماعة الجمهورية الإسلامية" تريد أن تأخذ على عاتقها تأسيس حكومة إسلامية على النمط الإيرانى فى ماليزيا، حلت محل "حركة الشباب الماليزي" (ABIM)، بوصفها منظمة إسلامية مهيمنة فى عقد الثمانينيات. كانت جماعة الجمهورية الإسلامية تعتنق إيديولويجيا متطرفة، وكانت تميل إلى تبنى العنف السياسى وسيلة لتحقيق الأهداف المنشودة، وكانت أيضًا لها وجهة نظر متشددة حول العالم والحياة، وأجندة سياسية تتسم بالمواجهة والتطرف، كان أعضاؤها لا يؤمنون بالمناطق الرمادية: فالدولة وما يقطنها من أفراد إما هى دولة إسلامية يقطنها مسلمون، أو أنها دولة كافرة يقطنها الكفار الذين لا يؤمنون بالله، وتصبح هذه الدولة – بناء على ذلك – دولة كافرة لا يجب الإبقاء على كيانها، وكانوا يعتقدون أن حكومة ماليزيا الدستورية التى أنتجها الدستور المدنى، الذى وضعه البشر يجب أن تتغير، وتُقام بدلاً منها دولة تطبق الشريعة وتعاليم القرآن والسنة، وتسير على نهج الرسول محمد بقيادة علماء الشريعة الإسلامية.

كانت "حركة الشباب الماليزي" (ABIM)، تميل إلى الاتساق مع واقع الحياة، والتعامل مع مجتمع متعدد الأعراق والديانات، ومن هنا نرى أن رؤيتها للدولة الإسلامية كانت تؤكد على الديمقراطية، والتعددية، والعدالة الاجتماعية، وكانت تُدين الطائفية والعنصرية والتشيع أيضًا، وكان أعضاؤها يتحدثون عن الحاجة إلى إشاعة التسامح، والاحترام المتبادل. كانوا يتحدثون عن تطبيق الشريعة، ولكنهم كانوا يتحدثون عنها فى سياق التأكيد على الحفاظ على حقوق غير المسلمين فى مجتمع ديمقراطى متعدد الأعراق. من الواضح أن طريقة تفكير "أنور إبراهيم"، وهو أحد قادة ABIM البارزين، وكذا طريقة تفكير الكثير من أعضاء هذه الحركة، كان متأثرًا بفكر الكثير من المفكرين والناشطين المسلمين من أمثال: المفكر "نجيب العطاس" المقيم فى بريطانيا، وكذلك بمفكرين آخرين كانوا يعيشون فى أمريكا من أمثال: "إسماعيل الفاروقي"، و"طه جابر العلواني" من أمريكا و"يوسف القرضاوي" من قطر.

هنا نستطيع أن نقول إن الذين عاشوا فى ظل الأنظمة الديمقراطية فى أوروبا، قد مارسوا درجة من التأثير أيضًا، وقد أثبتت الأيام أن تأثير "حركة الشباب الإسلامي" (ABIM) كان قويًا. لقد أصبح تأثير أعضاء هذه الجماعة واضحًا فى المواقع المهمة فى المجتمع خاصة: فى خلال الثمانينيات والتسعينيات، ولقد تبوءوا أرفع المناصب فى الحكومة والجهاز الإدارى البيروقراطى للدولة، وكذلك إدارة الجامعات، والكليات، وفى وسائل الإعلام، وقطاعات المال والأعمال؛ فعندما أصبح "أنور إبراهيم" – مؤسس هذه الجماعة – عضوًا فى حكومة رئيس الوزراء "مهاتير محمد"، وصل تأثير "حركة الشباب الإسلامي" (ABIM) إلى ذروته.

المفكرون المسلمون والناشطون فى الغرب:

لقد أتاحت المجتمعات الأكثر انفتاحًا قدرًا أكبر من الحرية، أمام العلماء والطلاب المسلمين، مكنهم من المشاركة فى عملية جادة فعلاً، مقتضادها إعادة تفسير المصادر الإسلامية وإصلاح القوانين. من الناحية الفكرية وجدنا أن حاجة الأفراد الماسة للتكيف مع متطلبات العيش فى بيئات جديدة، قد أدى إلى تفكير جاد حول علاقة التراث بالإصلاح (ما يُعرف بالتقليد والاجتهاد)، وعلاقة العقيدة بالهوية القومية والثقافية، وعلاقة الدين بالسياسة والمجتمع، لقد أدت التجارب الإسلامية فى الغرب أيضًا إلى تفسيرات جديدة، وصياغات جديدة للإسلام وعلاقته بالتعددية والمشاركة السياسية، ووضع المرأة وحقوق الأقليات.

ولقد ظهر فى الغرب علماء كثيرون أوروبيون وأمريكيون تخصصوا فى العقيدة الإسلامية وكان لهم تأثير قوى على المجتمعات فى أقطارهم الأصلية، وكثير منهم كان غزير الإنتاج من ناحية الكتابة[٦]، وكانت لكتاباتهم تأثيرات قوية سواء على الصعيد الفكرى أو على الصعيد الجغرافى.

ولقد تأثر المفكرون والناشطون المسلمون فى بلاد إسلامية كثيرة تمتد من جنوب أفريقيا إلى ماليزيا بأفكار الكثير من الإصلاحيين (أو ما يسميهم بعض المسلمين أصحاب

النزعات الإصلاحية) مثل: محمد أركون وعبد الله النعيم، كما تأثروا بالآراء التى أطلقها حداثيون وتقليديون أمثال: إسماعيل الفاروق، وزيدون سردار، وفتحى عثمان، وعندما ظهرت المنظمات النسائية مثل: "أخوات فى الإسلام الماليزية"، راحت تسترشد بآراء هؤلاء المفكرين الإصلاحيين مثل: أركون وعثمان والنعيم، وتبنوا مقارباتهم الفكرية كوسيلة لإعادة تفسير الإسلام والشريعة الإسلامية تأسيسًا على قضايا النوع. باختصار: كان للعلماء المسلمين المقيمين فى الغرب تأثير كبير على الفكر الإسلامى والحركات الإصلاحية من جنوب أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، وفى بعض الحالات، على قادة بعض الحكومات.

واليوم نجد أن كثيرًا من المنشورات الإسلامية تصدر من الغرب، وتُنشر فى أنحاء كثيرة من العالم، ومنها تلك المجلة التى أصبح لها تأثير كبير وتسمى: "بلاد العرب"، وتصدر فى بريطانيا، ويقوم على تحريرها "فتحى عثمان"، ويكتب فيها الكثير من المسلمين المقيمن فى أوروبا وأمريكا، لقد أصبحت هذه المجلة من المصادر الأساسية للمعلومات والفكر الجديد، ولها قراء من الغرب والبلاد الإسلامية أيضًا. كان الكثير من الكتاب الذين يكتبون فى هذه المجلة من رواد المؤتمرات والمعاهد العلمية فى الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. اليوم نجد أن المراكز والمعاهد الإسلامية فى أوروبا وأمريكا، تنشر المجلات والجرائد باللغة الإنجليزية والعربية واللغات الغربية والإسلامية الأخرى، وتوزع هذه المجلات والجرائد فى الخارج، اليوم نلاحظ أن هناك مدارس مختلفة ومعاهد فى أوروبا وأمريكا، وأشهرها معهد الفكر السياسى الإسلامى فى جامعة "وستمنستر" فى المملكة المتحدة، والمؤسسة الإسلامية فى "ليستر" و"إنجلاند"، ومدرسة العلوم الإجتماعية الإسلامية فى "هرندن" فى "فيرجينيا" بالولايات المتحدة، كلها تدرس مقررات دراسية حول سلسلة طويلة من القضايا المتصلة بالإسلام مثل: الفكر الإسلامى السياسى، والإسلام والديمقراطية، وقضايا أخرى اجتماعية، وسياسية ذات صلة وثيقة بالعالم الإسلامى ومشكلاته، كما تمنح هذه المؤسسات والمعاهد الدرجات العلمية فى المجالات التى تدرسها.

أضف إلى ذلك أن أفكار المفكرين والناشطين المسلمين الذين يعيشون فى أوروبا وأمريكا تنتشر سريعًا، من خلال ما يحرره العرب والمسلمون هناك من جرائد، مثل: جريدة المجتمع al-Mujtama التى توزع فى جميع أنحاء العالمين العربى والإسلامى، وكذلك فى أوروبا وأمريكا. وبعض هؤلاء العلماء المسلمين من أمثال: "طه جابر العلواني"، الذى حصل على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر فى مصر، يعملون فى التدريس والفتوى أيضًا، ويصدرون الفتاوى فى القضايا الشرعية مثل مشاركة المسلمين الأمريكيين فى الانتخابات السياسية، أو المشاركة فى أنشطة الأسواق الرأسمالية(٧). إن الكثير من هؤلاء العلماء يظهر فى برامج التليفزيون فى الأقطار الإسلامية. وبعضهم لديه مواقعه الخاصة على شبكة "الإنترنت". والكثير من دور النشر فى الولايات المتحدة، والمملكة المتحدة، والأقطار الإسلامية، وخاصة: "مصر" و"إندونيسيا" تقوم بترجمة أعمال الكثير من المفكرين والناشطين المسلمين الذين يعيشون فى أمريكا(٨).

ومثلما كانت كتابات وأنشطة هؤلاء المفكرين والقادة المسلمين مثل: "السير سيد أحمد خان" و"جمال الدين الأفغاني" و"محمد إقبال" وآخرين من الذين كان لهم تأثير قوى على الفكر الأوروبى وتأثير مهم فى التطور الفكرى للعالم الإسلامى فى أثناء النصف الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وبعد ذلك بكثير، فإن العقود الأخيرة قد أنتجت سلسلة طويلة من العلماء والناشطين، الذين تلقوا تعليمهم فى الولايات المتحدة وأوروبا وكان لهم تأثير قوى على التطور السياسى والفكرى فى بلادهم(٩). لقد أصبح منهم نوابٌ، رؤساءُ جامعات، وأكاديميون محترمون، وفى النهاية أصبح منهم الرئيس، ونائب الرئيس، وأصبح منهم رئيس وزراء سابق، ونائب رئيس وزراء، ومتحدث باسم البرلمان، ومحامون بارزون، وقادة حركات إسلامية كبرى. ولم يكن تأثيرهم إيديولوجيًا وسياسيًا فقط ولكنه كان منهجيًا أيضًا، كانت النتيجة وجود تشكيلة من الخطابات تتراوح درجاتها فى الفكر الإصلاحى بين الفكر الرسمى الإصلاحى، والتفكير بمقاربات إسلامية أقرب إلى الصوفية.

نستطيع أن نقول: إن أكثر التأثيرات التى بقيت طويلاً للمسلمين فى الشتات على العالم الإسلامى، هى التأثيرات التى أحدثتها الشبكات الأوروبية والأمريكية، والتى تألفت

من العلماء والناشطين السياسيين، الذين نراهم اليوم ينتشرون فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، وبعض هؤلاء، العلماء درس على أيدى علماء مسلمين كبار، علومًا إسلامية متخصصة فى جامعات مختلفة متخصصة فى تلك المجالات، وآخرون تأثروا بدراساتهم، أو قراءاتهم لكتابات علماء أو ناشطين أمريكيين أو أوروبيين فى الجامعات، أو حتى فى المؤتمرات التى حضروها. ونستطيع أن نرصد ذلك التأثير الذى أحدثه العلماء الأوروبيون والأمريكيون بما أشاعوه من أفكار فى العالم الإسلامى كله من "مصر" و"السودان"، إلى "ماليزيا" و"إندونيسيا". ونحن نسمع عمن يتحدث عن "مافيا تمبل" إشارة إلى عدد كبير من الطلاب الذى تتلمذوا على يد "إسماعيل الفاروقي" و"سيد حسين نصر" و"محمد أيوب" والتى كانت تتخذ مقرها فى جامعة "تمبل" فى ولاية "بنسلفانيا" فى الولايات المتحدة الأمريكية، كما يشير آخرون إلى صلات لهم بجامعات بريطانية وهولندية وألمانية.

مناخ الاجتهاد:

كان المناخ الفكرى القائم على الحرية، والمنفتح على الجميع، والبيئة متعددة الثقافات فى أمريكا وأوروبا، من العوامل التى ساعدت المفكرين المسلمين على التصدى للكثير من القضايا الخلافية، وخاصة العلاقة بين العقيدة وقضايا الهوية والاندماج، ومنها أيضًا الحاجة إلى التمييز بين العقيدة والثقافة، فى مسائل اللباس والسلوك، وهل هناك شكل واحد للباس الإسلامى، أو للسلوك الإسلامي؟ وهل يمكن أن يكون هناك جملة متنوعة من أشكال التعبير الثقافى عن التقوى والتواضع؟ وكيف السبيل إلى معالجة التوترات داخل المجتمعات الإسلامية، وبين المهاجرين والسكان الأصليين؟ وهل يحق للمسلمين — من الناحية الشرعية — العيش بين الكفار والاشتراك فى الحياة السياسية والاجتماعية فى حياة غير المسلمين؟ وما هو دور الشريعة الإسلامية وحدودها فى الشتات؟ [١٠]، وهل يمكن للإسلام أن يتسق مع التعددية الدينية والسياسية، والتسامح القائم على الاحترام المتبادل بين المسلمين وغير المسلمين، والسُنة والشيعة، والسُنة وأصحاب الطرق الصوفية؟ ،وماذا عن قضية العلاقات بين الجنسين (بما فى ذلك حقوق المثليين)؟ كيف

للمسلمين أن يفهموها، وكيف يعبرون عنها فى إطار العلاقات الأسرية، وفى المساجد والمجتمع ككل؟ أضف إلى ذلك كله أن جميع مجتمعات الشتات أمامها مهمة الحفاظ على العقيدة، وتسليمها إلى الجيل الذى يأتى بعد ذلك، وهل يتربى ذلك الجيل على أنهم مسلمون أوربيون أو مسلمون أمريكيون، أم مجرد مسلمين يعيشون فى أوروبا أو أمريكا؟ وهل من الحكمة التركيز على تطوير المدارس والجامعات الإسلامية؟ وهناك قضية يكثر فيه الخلاف فى كثير من المساجد والمراكز الإسلامية، وخاصة: عند هؤلاء الذين يمكن أن نقول: إنهم من الجيل الثانى، أو الثالث من المسلمين المهاجرين، وهى دور الأئمة الوافدين، وتأثير الجيل الجديد من المهاجرين، الذين جاؤوا بثقافاتهم الإسلامية الطازجة وممارساتهم، وهم يعتقدون أن هذه الثقافات، وتلك الأفكار من صميم الإسلام. إن المجتمعات – على المدى القصير– يمكن أن تعيد تعريف دور الأئمة؛ وكثير منهم يعترفون – بالفعل – بالحاجة إلى تطوير البرامج التدريبية من أجل تنمية الأئمة الأصليين.

إن التوترات الإصلاحية المحافظة والإصلاحية المتشددة داخل المجتمعات الإسلامية، فى أوروبا وأمريكا أيضًا، لها تأثير خارج حدودها، فقد شهدنا مناقشات وخلافات إسلامية تقدمية وأكثر محافظة، وأيضًا متشددة، على صفحات الجرائد والمجلات، وعلى فضاء "الإنترنت"، ورغم أنها تحدث فى الغرب، فإن شبكة "الإنترنت" تتيح المشاركة أمام الجميع، من جميع أنحاء العالم الإسلامى، وقد ظهر تأثير العولمة فى مواقع "الإنترنت" الحديثة مثل: موقع "إسلام أون لاين" Islam-on-line، وموقع يسمى: ivlews""""، وموقع ثالث يسمى: "المدينة الإسلامية Islamic City"، وموقع يسمى: "البوابة الإسلامية Islamic gateway"، وموقع "أمة دوت نت Umma.net" ينطلق من قطر، ومصر والولايات المتحدة، والمملكة المتحدة، بالإضافة إلى جماعات المعلومات والمناقشات مثل: MSANews""""، و"المسلمون التقدميون "progressive Muslims، و"الاجتهاد Ijtihad"، و"الإسلام السياسى Polticial Islam".

خاتمة:

سوف يثبت القرن الحادى والعشرون أنه فترة تأثير وتأثر، وتحدٍّ فى الوقت نفسه، بالنسبة للمسلمين فى جميع أنحاء العالم، وسوف يظهر أثر العولمة فى هذا القرن جليًّا على الأمة الإسلامية على صعيد التغيير "الديموغرافي"، والصعيد الفكرى، وعلى صعيد التطورات السياسية أيضًا؛ فلقد زاد عدد المجتمعات الإسلامية التى تشكل أقليات فى دول المهجر، وزاد عدد اللاجئين من المسلمين إلى البلاد الأوروبية زيادة لم تحدث فى أى زمن من أزمنة التاريخ، وقد أسفر كفاح المجتمعات الإسلامية فى الشتات فى أوروبا وأمريكا، من أجل تحديد هويتهم، أو بمعنى أدق: لإعادة تشكيل هويتهم، والحصول على التمكين اللازم، من أجل صياغة هويات إسلامية أوروبية، أسفر كل أولئك عن فترة فاصلة فى التحول ظهر فيها عدد كبير من المفسرين، أسهموا بالكثير من التفسيرات، وأصبح العلماء المسلمون، والطلاب، والأفكار التى ظهرت خلالها، أصواتًا جديدة تدعو إلى التغيير، وتؤثر فى تطوير الإسلام فى العالم الإسلامى والغرب على السواء.

هوامش الفصل الرابع عشر

(١) انظر مثلاً: ستيفن فيرتيفوك وسيرى بيتش (تحرير)، "الإسلام فى أوروبا: السياسة فى الدين والمجتمع" (نيويورك، مطبعة مارتن، ١٩٩٧م)، وفيليب لويس، "بريطانيا الإسلامية: الدين والسياسة والهوية بين المسلمين البريطانيين" (لندن: توروس، ١٩٩٤م)، يورغن نيلسون،" نحو إسلام أوروبى" (نيويورك: مطبعة القديس مارتن، ١٩٩٩م)، وإيفون حداد، وجين سمث (تحرير)،" المجتمعات الإسلامية فى أمريكا الشمالية" (ألبني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ١٩٩٤م)، وجين أ. سمث، "الإسلام فى أمريكا" (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٩م)؛ وسليمان نيانغ، "الإسلام فى الولايات المتحدة الأمريكية" (شيكاغو: مطبعة كازى، ١٩٩٩م).

(٢) للمزيد من المعلومات حول أفكارهم انظر: جون أوفول، "الإسلام: الاستمرار والتغير فى العالم الحديث"، الطبعة الثانية (سايراكوز: مطبعة الجامعة، ١٩٩٤م)، وانظر: جون لـ إسبيزيتو، "الإسلام والسياسة". الطبعة الثالثة (سايركوز: مطبعة الجامعة، ١٩٩٨م).

(٣) من هؤلاء المفكرين نوى التأثير الكبير محمد أركون الأستاذ الجزائرى فى جامعة السوربون، وراشد الغنوشى زعيم حزب النهضة التونسى الذى يعيش فى منفاه فى لندن، وخورشد أحمد مؤسس الجمعية الإسلامية فى ليستر، ويوسف إسلام المطرب السابق (كات ستيفنز سابقًا)، ومتحدث بارز عن الإسلام، وطارق رمضان، وهو أستاذ جامعى سويسرى الجنسية ولد فى مصر، وحفيد حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين، وسيد حسين نصر الأستاذ فى جامعة جورج واشنطن فى واشنطن العاصمة، وعبد العزيز شيخ الدين الأستاذ فى جامعة فرجينيا فى تشارلوتسفيل، ومحمد أيوب الأستاذ فى جامعة تمبل فى "فلادلفيا" بولاية "بنسلفانيا"، وسليمان نيانج: الأستاذ فى جامعة هوارد فى واشطن العاصمة.

(٤) مثل: مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية، والمؤسسة الإسلامية فى ليستر، والمجلس الأمريكى الإسلامى، ولجنة العمل السياسى الإسلامى، ومجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية، والجمعية المتحدة للدراسات والبحوث.

(٥) لتحليل هذه الظاهرة انظر: زينة أنور، الإحياء الإسلامى فى ماليزيا (دار الإحسان للنشر، ١٩٨٧م)، وجون لـ إسبيزيتو وجون أوفول، الإسلام والديموقراطية (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٦م) الفصل السادس.

(٦) انظر مثلاً: طارق رمضان، كيف تكون أوروبيًا مسلمًا؟ (ليستر: المؤسسة الإسلامية، ١٩٩٩م)، و"الإسلام: حوار الحضارات، أى مشروع لأية حداثة؟" (ليون، مطبعة النهرين، ١٩٩٥م): محمد أركون، "إعادة التفكير فى الإسلام: أسئلة مطروحة، وإجابات جديدة" (بولدر: مبطعة وستفيو، ١٩٩٤م)؛ وبسام طيبى، "أزمة الإسلام الحديث" (مدينة سالت ليك: مطبعة جامعة إوتاوه، ١٩٨٨م)؛ وأمينة ودود، "القرآن والمرأة" (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٩م)؛ سيد حسين نصر، "الإسلام التقليدى فى العالم الحديث" (لندن: KPI، ١٩٨٧م)؛ ضياء الدين سردار، "ما بعد الحداثة والآخر" (لندن: بلوتو للنشر، ١٩٩٨م)؛ فضل الرحمن، "الإسلام والحداثة" (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٢م)؛ وسليمان نيانغ، "الإسلام فى الولايات المتحدة الأمريكية" (شيكاغو: كازى، ١٩٩٩م).

(٧) انظر: طه جابر العلواني، ووليد عادل الأنصاري، "أخلاقيات التواصل والاقتصاد: دور الاجتهاد في تنظيم وتصحيح أسواق رأس المال" (واشنطن العاصمة: مركز الفهم الإسلامي المسيحي، جامعة جورج تاون، ١٩٩٩م).

(٨) على سبيل المثال: دار الشروق في مصر، ودار الميزان في "إندونيسيا".

(٩) من بين هؤلاء الإيرانيين، على شريعتي، وعبد الكريم سروش، والتركي "نجم الدين أربكان"، والمصريين: "حسن حنفي"، وكمال أبو المجد، وسليم العوا، وهبة رؤوف عزت، والسودانيين: حسن الترابي، والصادق المهدي، والماليزيين: م. كمال حسن، وعثمان بكار، وم. خاليجة صالح، والباكستانيين: ظفار إسحق الأنصاري، وخالد مسعود، وإعجاز جيلان، والإندونيسيين: نورخوليش ماجد، وأمين الريس.

(١٠) انظر على سبيل المثال: طارق رمضان، "كيف تكون أوروبيًا مسلمًا"؛ وعبد العزيز ساشيدينا، "جذور التعددية الديموقراطية في الإسلام" (نيويورك، مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٠م)، خالد أبو الفضل: "الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة" (دار طيبة للنشر، ١٩٩٧م).

الفصل الخامس عشر

العامل الإسلامى فى سياسة الاتحاد الأوروبى الخارجية

فريزر كاميرون

تقديم:

يشتبك تاريخ أوروبا مع تاريخ العالم الإسلامى؛ فقد أثرت الحضارتان كلٌ فى الأخرى على الأصعدة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية. حدث ذلك منذ قرون خلت، أو من بداية ظهور الإسلام، ومن الأمثلة الواضحة على هذا التفاعل واسع المدى، ومتعدد الأبعاد، بين العالم الإسلامى وأوروبا: وجود الممالك الإسلامية التى تأسست فى إسبانيا فى مطلع القرن الثامن الميلادى، والتوسع فى الوجود الإسلامى المكثف فى الثغور المتوسطية الأخرى، مثل: صقلية ومالطة، وإن ما تبقى من هذا الوجود فى تلك الثغور لا يزال يشهد حتى اليوم.

كان ظهور الإمبراطورية العثمانية فى القرن الخامس عشر الميلادى، والذى بدأ بفتح القسطنطينية، وما بذلته هذه الإمبراطورية من جهود فى سبيل التوسع فى أوروبا، قد أضاف أبعادًا جديدة إلى تفاعل أوروبا مع الإسلام، ومن العناصر المهمة فى هذه العلاقة بين الإسلام وأوروبا، كان الدخول واسع النطاق للإسلام فى المناطق الجنوبية الشرقية من أوروبا فى أواخر القرن الرابع عشر، أدى ذلك – فى النهاية – إلى ظهور إسلام أصبح من العناصر الأساسية فى تكوين ما يُسمى الآن الإسلام الأوروبى.

بَنَى العالم الأوروبى – إذن – علاقات مع العالم الإسلامى، وتفاعل العالمان (الإسلامى والأوروبي)، فى خضم هذه العلاقات، تفاعلاً يضعف تارة ويشتد تارة أخرى، يتسم بالصراع تارة وبالسلم والهدوء تارة أخرى، نقرأ هذا فى كتب التاريخ؛ نقرأ أن هناك فترات من التعايش السلمى بين الأوروبيين والمسلمين، وأن هذه الفترات كانت طويلة، وأن العالمين الإسلامى والأوروبى كانا يتعاونان على إنتاج العلم والمعرفة والثقافة. ويُشْرِف القرن الثامن عشر على الانتهاء، فإذا بالعالم الإسلامى والعالم الأوروبى شريكان حضاريان، يتساوى نصيب كل منهما – أو يكاد – من الإسهام والنكوص، ويحل القرن التاسع عشر فإذا هناك نقلة نوعية، أو قفزة علمية وصناعية يحققها الغرب، فتزدهر الحياة فى أوروبا، ويثرى الناس هناك، وتصبح الدول الأوروبية قوية من الناحية الاقتصادية، بل تصبح قوة عسكرية ضاربة، فيما يتخلف العالم الإسلامى تخلفًا بغيضًا، كمن تناول عقارًا أسلمه لنوم عميق، وبدأت الهوة تتسع بين العالمين. بل أحرى بنا أن نقول: إن الهوة بدأت تضيق بين العالمين؛ فقد أصبحت الطرق ممهدة نحو الاستيلاء على البلاد الإسلامية نفسها، وأصبحت مغريات الانتفاع بما لدى البلاد الإسلامية من موارد طبيعية، ومواقع جغرافية مهمة، يسيل لها لعاب الغرب، فبدأت حركة الاستعمار، وبدأت معه صيغة جديدة من العلاقة التى لا يمكن أن تكون بين شريكين، وإنما بين قاهر ومقهور، بين عبد وسيد، بين مُسْتَعْمَر مُسْتَعْمِر، وتشكلت علاقات جديدة قوامها العلاقة بين القوى والضعيف، ولا يزال تراث هذه العلاقة – إيجابًا وسلبًا – يشكل فعاليات العلاقة بين أوروبا والعالم الإسلامى حتى اليوم.

ويشهد القرن العشرون تطورًا جديدًا فى هذه العلاقات؛ فقد شهد وصول عدد كبير من المسلمين إلى أوروبا، واليوم لدينا أكثر من خمسة عشر مليونًا من المسلمين فى دول الاتحاد الأوروبى، يعيشون بين (٣٥٥) مليونًا من الأوروبيين فيصير العدد الإجمالى (٣٧٠) مليونًا، وهو تعداد القارة الأوروبية، أى ما يزيد قليلاً على ٥٪ من العدد الإجمالى للأوروبيين.

استقرت الجماعات المسلمة فى أوروبا منذ بداية الثمانينيات، وترسخ وجودها بقوة، وأخذت أعدادها تتزايد مع الأيام، وصاحبت هذه الزيادة ظهور جيلين ثانٍ وثالث

من المسلمين، حتى أصبح وجود المسلمين فى أوروبا واضحًا وضوح الشمس، وأصبح الإسلام هو الدين الثانى فى الكثير من الأقطار الأوروبية، كذلك أدت هذه التغيرات "الديموغرافية" إلى تعزيز التفاعل بين أوروبا وأجزاء مختلفة من العالم الإسلامى.

أصبح فى أوروبا – إذن – كتلة من السكان المسلمين يزداد حجمها مع الأيام، وأصبح لهذه الكتلة السكانية المسلمة تأثيراتها التى تتجاوز هموم المجتمع الأوروبى الثقافية، أضف إلى ذلك حقيقة مقتضاها أن أوروبا قريبة، من الناحية الجغرافية، من مناطق تُعد فى قلب العالم الإسلامى، وأن هذا الوجود الإسلامى المتزايد قد أجبر الحكومات الأوروبية والاتحاد الأوروبى، على إمعان النظر فى التطورات التى حدثت فى الشرق الأوسط، خاصة الأحداث التى تتسم بالفوضى؛ لأن هذه الأحداث تؤثر على أمن الدول الأوروبية المجاورة. فى الوقت نفسه – وخاصة فى العقود الأخيرة – أصبحت أوروبا أكثر اعتمادًا على مصادر الطاقة فى الخليج العربى(*) ودول شمال أفريقيا، وخاصة الجزائر؛ فبين عامى (١٩٩٩م) و (٢٠٠٠م)، وصلت واردات الاتحاد الأوروبى من الخليج، ودول شمال أفريقيا، إلى ما قيمته ٨٥ مليار دولار، على حين وصلت صادرات الاتحاد الأوروبى من السلع إلى الشرق الأوسط ودول الخليج العربى إلى ما قيمته ١١٠ مليار دولار. وقد أسهمت هذه العلاقة الاقتصادية ذات الطبيعة الاعتمادية، فى خلق علاقة وطيدة بين أوروبا وهذه المناطق الاستراتيجية من العالم الإسلامى، تحتاج إلى نوع من الاستقرار والانسجام على المدى الطويل.

وفيما كانت هذه العلاقة تزداد عمقًا مع الأيام، كان العامل الإسلامى يؤدِّى دورًا متزايدًا، وإن يكن محدودًا، فى صياغة السياسة الخارجية للاتحاد الأوروبى، وهذا مهم على ثلاثة صُعد: على الصعيد الاستراتيجى والاقتصادى. وعلى صعيد دور المجتمعات الإسلامية. وعلى صعيد التأثير الذى تؤديه أنشطة بعض العناصر المتطرفة، على علاقات دول الاتحاد الأوروبى مع أقطار العالم الإسلامى، وفى بعض الأحيان، مع الولايات المتحدة.

(*) وردت "الخليج الفارسي" واستبدلنا بها "الخليج العربي". (المترجم).

أهمية السلام والاستقرار:

من الناحية الاقتصادية يعتمد الاتحاد الأوروبى بشدة على بعض الدول الإسلامية المهمة، فى شمال أفريقيا والشرق الأوسط، كشركاء فى التجارة وإمدادات الطاقة. وتساعد اهتمامات أوروبا بالحفاظ على هذه العلاقات الاقتصادية، على تشكيل أهدافها السياسية والأمنية؛ لأن الحكومات المستقرة من أهم الشركاء التجاريين الذين يمكن الاعتماد عليهم، والأوروبيون أنفسهم واعون بأن أعنف الصراعات والحروب فى التاريخ الحديث هى تلك التى جرت بين الأوروبيين، سواء فى أوروبا نفسها، أو فى جوارها المباشر، أو فى بلاد لا تبعد عنها كثيرًا. الأمثلة الحديثة. وعلى ذلك نجدها فى الصراع الدموى فى الشيشان، والصراعات فى "البوسنة" و"كوسوفو" ، وفى الممارسات الفرنسية فى الجزائر، وفى الصراع الإسرئيلى الفلسطينى، فإرساء دعائم السلام والاستقرار - من ثم - فى الجوار الأوروبى، هو أكثر من كونه همًّا إنسانيًّا، فهو أيضًا هم اقتصادى من هموم الاتحاد الأوروبى.

يتطلب العدد المتزايد للمسلمين فى داخل الاتحاد الأوروبى، من الحكومات الأوروبية أيضًا أن تكون أسرع فى الاستجابة لاحتياجات رعاياها من المسلمين، هؤلاء المسلمون الذين تتصل أسبابهم مباشرة بأقطارهم الأصلية التى منها نزحوا، والذين يعيشون فى مناطق ذات كثافة سكانية مسلمة، ومناطق يقع فيها المسلمون على مرمى تهديدات عسكرية وغير عسكرية، من ثم لم يكن دافع الاتحاد الأوروبى فى إنهاء الصراعات فى "يوغسلافيا" السابقة هو: رغبته فى منع انتشار القلاقل إلى سائر الأقطار الأوروبية فقط، وإنما كان الدافع أيضًا هو: تهدئة قلق الاتحاد الأوروبى من التأثير السلبى لعدم التدخل فى البوسنة على العلاقات بين الاتحاد الأوروبى والعالم الإسلامى، وعلى الجماعات المسلمة فى الأقطار الأوروبية نفسها، والتى ليس لها نشاط سياسى ولكنها متعاطفة مع المسلمين فى "البوسنة".

الشرق الأوسط .. تعزيز عملية السلام العربية الإسرائيلية :

ظل الصراع العربى الإسرائيلى هو السبب الرئيس فى التطرف السياسى فى المجتمعات المسلمة، وسببًا فى تهديد الاستقرار الإقليمى، وقد حاول الاتحاد الأوروبى تشجيع عملية السلام بين العرب والإسرائيليين: فخلال سنوات متعددة، رصد الاتحاد الأوروبى موارد كبيرة - اقتصادية ودبلوماسية - لتحقيق هذا الهدف؛ فالاتحاد الأوروبى أقوى الجهات المانحة للمساعدة غير العسكرية للمنطقة، وقد تبنى أيضًا منهجًا أكثر توازنًا من المنهج الذى تتبناه الولايات المتحدة تجاه دول الشرق الأوسط.

منذ بدء عملية السلام فى الشرق الأوسط فى عام (١٩٩١م)، كان الاتحاد الأوروبى من أكثر الشركاء فى عملية السلام منحًا للمساعدات الاقتصادية؛ فمنذ عام (١٩٩٤م)، يقدم الاتحاد الأوروبى ما قيمته ١٧٩ مليون يوزو على هيئة دعم مباشر للسلطة الفلسطينية، واللاجئين، ومشروعات عملية السلام الإقليمية، إضافة إلى الدعم الأوروبى غير المباشر لعملية السلام، أي: المساعدات الثنائية والإقليمية التى تزيد على ٦٣٠ مليون يورو، المقدمة إلى دول الطوق الأربع التى تحيط بإسرائيل. لقد بلغ حجم المساعدات الاقتصادية الأوروبية أكثر من ٨١٠ ملايين يورو على هيئة منح واستثمارات بنكية أوروبية، أسهم الاتحاد الأوروبى أيضًا بمبلغ ٢,٣ بليون دولار (من خلال الدول الأعضاء، والبنك الاستثمارى الأوروبي)، من جملة مساعدات بلغت ٣ بلايين دولار تم تقديمها للفلسطينيين، وهيئة الإغاثة والعمل التابعة للأمم المتحدة، كذلك شارك الاتحاد الأوروبى - بالتعاون مع "النرويج" - فى رئاسة اجتماعات الدول المانحة على مستوى العالم، ولجنة الاتصال المخصصة لتنسيق المساعدة الدولية، المقدمة إلى الشعب الفلسطينى (AHLC). كذلك يُعد الاتحاد الأوروبى شريكًا اقتصاديًا وسياسيًا رئيسيًا لدول مثل: لبنان وسوريا والأردن ومصر،وفى الوقت الحالى يرأس الاتحاد الأوروبى "مجموعة التنمية الاقتصادية والإقليمية" داخل الإطار متعدد الجوانب لعملية السلام، ويشارك فى تنظيم مجموعات العمل، المهتمة بالبيئة والمياه واللاجئين.

ويُعد الاتحاد الأوروبي أيضًا شريكًا رئيسيًا لإسرائيل في مجالات البحث العلمي والتجارة، ومن خلال سياسته الخارجية والأمنية المشتركة (CFSP)، أصبح الاتحاد الأوروبي قادرًا على توسيع دوره السياسي في عملية السلام؛ ولهذا الهدف عين الاتحاد الأوروبي السفير "ميجيل أنجيل موراتينوس" مندوبًا خاصًا له؛ ليهتم بالحفاظ على العلاقات الوثيقة بجميع الأطراف من أجل تقديم المساعدة، كلما كان ذلك ممكنًا. وأما "خافيير سولانا"، الممثل رفيع المستوى في الاتحاد الأوروبي للسياسة الخارجية والأمنية المشتركة، فقد كان أيضًا مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن مفاوضات السلام في الشرق الأوسط، أضف إلى ذلك أن الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة وافقا على العمل معًا من أجل تحقيق السلام في الشرق الأوسط، في إطار جدول الأعمال الجديد عبر الأطلسي New Transatlantic Agenda، الذي بدأ العمل به في ديسمبر (١٩٩٥م). وقد كان لمسلمي أوروبا دورٌ في تشكيل سياسة الاتحاد الأوروبي، تجلى في إبداء التعاطف مع القضية الفلسطينية، وهو تعاطف يبديه غير المسلمين على نطاق واسع، رغم ذلك كله فإن سياسة الاتحاد الأوروبي حددتها – في الأساس – اعتبارات الأمن على المدى الطويل، ولم تحددها اعتبارات اللوبي الإسلامي المتمثل في عدد المسلمين الكبير في أوروبا.

عملية "برشلونة".. العمل على استقرار الجوار الجنوبي:

يركز الاتحاد الأوروبي – أيضًا – على عملية السلام من خلال الشراكة اليورو-متوسطية، وهي إطار مستقل عن عملية السلام، ولكنه مرتبط بها، لقد بات ما يُعرف باليورو – متوسطية، أو "عملية برشلونة"، من العوامل المساعدة على استقرار الأوضاع؛ من أجل بلوغ درجة الاستقرار النهائي، وتحقيق الازدهار الاقتصادي في المنطقة. انطلقت الشراكة اليورو-متوسطية في عام (١٩٩٥م)، في المؤتمر الوزاري المنعقد في "برشلونة"، والذي حضرته الدول الخمس عشرة الأعضاء في الإتحاد الأوروبي، والمفوضية الأوروبية، وإحدى عشرة دولة من دول حوض البحر المتوسط (قبرص ومالطا والمغرب وتونس والجزائر ومصر وإسرائيل والأردن ولبنان وسوريا وتركيا، مع

السلطة الفلسطينية، وهى المعروفة الآن بالمتوسطية رقم ١٢). تهدف الشراكة اليورو- متوسطية إلى تحقيق شكل من التعاون الشامل بين المنطقتين [1].وقد تم الاتفاق على أن يشمل التعاون قائمة من المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية يمكن إجمالها فى النقاط التالية:

١- الشراكة السياسية والأمنية، أي: تلتزم الدول الأوروبية واليور- متوسطية بالعمل على إنشاء منطقة سلام واستقرار يورو- متوسطية، على أن تشمل قضايا حقوق الإنسان، والديموقراطية، والحكم الصالح، ومكافحة الفساد والأمن.

٢- الشراكة الاقتصادية والمالية: وهدفها الأساس دفع عجلة التقدم نحو النمو الاقتصادى المستمر، والظروف المعيشية الأفضل، وتحقيق درجة أكبر من التكامل الإقليمى، وإنشاء منطقة تجارية حرة بين الاتحاد الأوروبى واليورومتوسطية رقم ١٢ (فلسطين)، بحلول عام (٢٠١٠م)، ويتضمن هذا الهدف الطموح، التخلص التدريجى من التعريفة الجمركية، والحواجز غير الجمركية أيضًا لتسهيل دخول السلع الصناعية، بالإضافة إلى التحرر التدريجى فى تجارة المنتجات والخدمات الزراعية.تهدف الاتفاقيات الثنائية بين الاتحاد الأوروبى، ودول حوض البحر المتوسط، إلى تيسير استثمارات القطاع الخاص، ومساعدة الانتقال إلى منطقة التجارة الحرة، ودفع الاتحاد الأوروبى مبلغ خمسة مليارات يورو على هيئة منح؛ لتعزيز التعاون المالى للشركاء المتوسطية فى الفترة بين عامى (١٩٩٥م) و (١٩٩٩م).

٣- الشراكة الاجتماعية والثقافية: وهى علاقة تعاون بين أوروبا ودول حوض البحر المتوسط، ومن أجل تحقيق هذا الهدف قام الاتحاد الأوروبى بتقديم المساعدة للجهود التعاونية فى مجالات الثقافة والدين والتعليم، ووسائل الإعلام والنقابات التجارية وشركات القطاعين العام والخاص.

وتُعد عملية "برشلونة" المنتدى الوحيد الذى يستطيع فيه جميع الفاعلين الدخول فى حوار سياسى بنّاء، يعمل المنتدى أيضًا بمثابة مؤسسة ثقافية رسمية، تُعنى بالحوار الذى يُقدم كنموذج فى صنع السلام فى الشرق الأوسط، فى الوقت نفسه تبنى المنتدى هدفًا

أساسيًّا، تمثل فى وقف التدفق المزعج للمهاجرين غير الشرعيين إلى الاتحاد الأوروبى، ومن جانبها اهتمت الدول الإسلامية بتأمين الوضع القانونى لرعاياها داخل دول الاتحاد الأوروبى، وقد تحقق التواصل الثقافى بين دول الاتحاد الأوروبى ودول حوض البحر المتوسط فى إطار المنتديات التى باتت تُعرف بـ "حوار الحضارات." ولكن هدف سياسة الاتحاد الأوروبى الأساس تمثل فى السعى إلى إشاعة الاستقرار فى دول الجوار فى جنوب القارة الأوروبية.

تركيـــا :

تركيا هى الدولة التى يسكنها أكبر عدد من المسلمين، والتى تقع على تخوم القارة الأوروبية نفسها، يرجع تاريخ العلاقة بين الاتحاد الأوروبى وتركيا إلى عام (١٩٦٣م) عندما مُنحت أنقرة وضع الدولة المشاركة associate status فى الاتحاد الأوروبى. وتطورت العلاقات بثبات حتى انتهاء الحرب الباردة التى دشنت لموجة جديدة، من حالات الدول التى رشحت نفسها للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى، وعندما شرعت دول وسط وشرق أوروبا فى التقدم لأخذ مكانها، فى موكب الراغبين فى الالتحاق بالاتحاد الأوروبى، كانت تركيا تخشى الإقصاء عن هذا الاتحاد لأسباب ثقافية ودينية، وعزز من تلك المخاوف قرار المجلس الأوروبى فى عام (١٩٩٨م) إقصاء تركيا من سعيها إلى الحصول على عضوية الاتحاد الأوروبى، كما كانت تطمح الدول التى تقدمت فى الموجة الأولى. ولكن لم يمض عام واحد حتى تم قبول تركيا دولة مرشحة بعد سلسلة من الإصلاحات الداخلية، رغم أن الأوروبيين لم يحددوا تاريخًا معينًا، لبدء التفاوض حول دخول تركيا فى عضوية الاتحاد الأوروبى. أضف إلى ذلك أن الاتحاد الأوروبى وتركيا متفقان على شراكة، تؤهل الثانية للحصول على العضوية، مما يمكنّها من الحصول على مساعدات مالية؛ لمساعدة أنقرة على تحقيق معايير "كوبنهاجن" لدخول الاتحاد الأوروبى[٢] .وكان الهدف من هذه الاستراتيجية، التى يسمونها: استراتيجية ما قبل الحصول على العضويةpreaccession strategy، تسريعَ الإصلاحاتِ داخلَ تركيا، مع التركيز على حقوق الإنسان، وسيتم تعزيز

الحوار والتعاون من خلال مشاركة تركيا فى برامج الاتحاد الأوروبى المختلفة، ومن خلال منظماته الاجتماعات بين الدول المرشحة والاتحاد الأوروبى.

وإذا أخذنا فى الاعتبار أن تركيا قد تقدمت للحصول على عضوية الاتحاد الأوروبى فى أوائل عام (١٩٨٧م)، نعرف أنها اكتسبت حالة من الرسمية كمرشحة لعضوية الاتحاد الأوروبى، وأن هذه الحالة الرسمية هى – فى حد ذاتها – إنجاز لا يُنكر من الناحية السياسية والاقتصادية، فمنذ عام (١٩٩٦م) وتركيا تتمتع بشراكة جمركية مع الاتحاد الأوروبى، وللاتحاد الأوروبى صفقات تجارية مع تركيا تزيد على ٥٠٪ من حجم التجارة التركية، والاتحاد الأوروبى من أهم شركاء تركيا التجاريين.

تقوم المفوضية الأوروبية وهيئات أخرى بدعم برنامج مكثف ومتنوع، للنهوض بالعلاقات مع تركيا. على سبيل المثال: قامت المفوضية فى ديسمبر (٢٠٠٠م)، بتخصيص مبلغ عشرة ملايين يورو على هيئة منح للطلاب الأتراك، برعاية برنامج الـ: ميدا (MEDA) وهي: "هيئة المساعدات التنموية المتوسطية". وهناك برنامج "جين مونيه Jean Monnet"للمنح الذى يهدف إلى توفير منحة مدتها سنة، تتصل بشباب الخريجين الأتراك، من أجل متابعة دراساتهم العليا فى دول الاتحاد الأوروبى، وفى مجالات متصلة باستراتجية ما قبل الحصول على العضوية، الهدف من هذه المنح هو تعزيز الروابط بين الطلاب الأتراك والاتحاد الأوروبى.

وكانت تركيا إحدى كبرى الدول المستقبلة للمساعدات المالية، من "برنامج رعاية هيئة المساعدات التنموية المتوسطية" (MEDA)، فقد حصلت على ما جملته ٣٧٦،٢ مليون يورو فى الفترة ما بين (١٩٩٥م) و (١٩٩٩م). ولأن تركيا بها غالبية مسلمة فإن الكثير من الأوروبيين يتساءلون: هل يمكن أن تصبح تركيا جزءًا من "الهوية الأوروبية؟"، فانطلاقًا من دور المجتمعات المسلمة فى أوروبا فى تشكيل سياسة الاتحاد الأوروبى تجاه تركيا، نلاحظ أن الجالية التركية فى ألمانيا لم تستخدم تأثيرها الكلى للضغط على الاتحاد الأوروبى، من أجل تسريع عملية انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى.

المساعدة فى بناء الدولة فى الجمهوريات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق:

كان انهيار الاتحاد السوفيتي، وظهور ست جمهوريات إسلامية جديدة - بعضها فى شرخ الشباب - على مقربة من مناطق مهمة بالنسبة للاتحاد الأوروبى من الناحية الاستراتيجية، مثل البحر الأسود والخليج العربى، سببًا فى خلق تحديات وفرص جديدة للاتحاد الأوروبى، ولمساعدة هذه الدول على الانتقال الموفق من الشيوعية إلى آفاق المجتمعات المفتوحة، والاقتصاد المنفتح على الآخر، ولتجنب انعدام الاستقرار السياسى، سعى الاتحاد الأوروبى إلى دعم هذه الجمهوريات الفتية بالمساعدات الاقتصادية والفنية، وسعى أيضًا إلى تعزيز العلاقات بين هذه الدول ومؤسساته المالية والاقتصادية.

الإسلام والعلاقات الإسلامية الأوروبية:

ليس من شك فى أن القضايا التى تتصل بالوجود الإسلامى فى أوروبا قد أصبحت مدرجة فى جدول أعمال السياسة الأوروبية، وقد أشار الرئيس "رومانو برودو" إلى التحدى الذى يشكله الإسلام فى أوروبا، فى خطابه الأول بعد تقلده المنصب أمام البرلمان الأوروبى فى أكتوبر (١٩٩٩م)، وأن هناك قرارين أصدرهما البرلمان الأوروبى مؤخرًا (بجهود عبد القادر محمد على، وآرى أوستلاندر) حول الإسلام - يحث كلاهما الاتحاد الأوروبى على القيام بجهد أكبر لفهم الإسلام، وتحسين العلاقات مع المجتمعات المسلمة فى دول الاتحاد الأوروبى [٣] ، كان ذلك من دواعى زيادة الاهتمام بالإسلام على المستوى الأوروبى، وكان سعيًا موفقًا لمواجهة الجهل الكبير، بالإسلام، والتقاليد الإسلامية فى دول الاتحاد الأوروبى؛ فالإسلام نادرًا ما يُدرس فى هذه الدول، إضافة إلى أن أغلب الأوروبيين يربطون بين كلمة "الإسلام" وكلمة "الأصولية" و "الإرهاب"، وهذا ما يظهر فى رد فعل وسائل الإعلام هنا، عندما تقع حادثة إرهابية فيُلقى باللوم مباشرة على ما يسمونه فى وسائل الإعلام: "الأصوليون الإسلاميون"، والحق أنٍ تصرفات بعض الدول الإسلامية كإيران، والسودان، وأفغانستان، لا يشجع على التخفيف من هذه المخاوف التى تشيع بين الأوروبيين شعوبًا وحكومات. ولكن هذا الخوف من الأصولية الإسلامية يفضى

أيضًا إلى العجز عن التناول الموضوعى لقضايا السياسة الخارجية، وخاصة قضية الدور الذى يؤديه الإسلام فى تحديد سلوك الدول الإسلامية مع العالم الخارجى، ورغم ذلك تقول شيرين تى. هنتر:

"إن العلاقات الدولية للدول الإسلامية تحددت – تاريخيًا – لا على أساس الإسلام، وإنما تحددت – فى الغالب – بآليات أخرى، ومحددات مختلفة، تتصل بسلوك الدوْلة نفسها، خاصة فيما يتغلق بالأمن، والحاجات الاقتصادية، واهتمامات النُخبة الحاكمة، وبحث هذه الدول عن ممارسة النفوذ والتأثير؛ فالالتزام بالدين الإسلامى لم يكن بالرابطة القوية، التى تجمع المسلمين على اختلاف مشاربهم على قلب رجل واحد، أمام التحديات الخارجية؛ فلم نر الإسلام يمنع الصراعات بين الدول الإسلامية نفسها، ولم يبرهن الإسلام على أنه يقف سدًا منيعًا أمام التعاون بين المسلمين وغير المسلمين. الأمور تجرى على النقيض من ذلك؛ ينبئنا تاريخ المسلمين أن بينهم صراعات مريرة، وحروبًا طاحنة، وعجزًا كبيرًا حتى عن الوقوف فى وجه عدوهم المشترك، أو أعدائهم المشتركين من غير المسلمين، بل يشهد على وجود تعاون بينهم وبين المسلمين على المسلمين" (٤).

ولهذا الموقف مزايا وعيوب؛ من المزايا أن واقع الدول الإسلامية التى تتصرف من منطلق اهتمامات ودوافع تشبه فى مجملها اهتمامات ودوافع الدول غير الإسلامية، يجعل العلاقات بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية تسير بطريقة طبيعية، ومثمرة. ومن العيوب أن المسلمين لا يخاطبون العالم الغربى بلسان واحد؛ مما يؤدى إلى غياب الاستراتيجية المتماسكة تجاه العالم الإسلامى، أو على الأقل يجعل التعامل مع العالم الإسلامى، ككيان واحد، أكثر صعوبة.

دور المجتمعات المسلمة:

من جانبها تفتقر المجتمعات المسلمة فى أوروبا إلى القدرة على التعامل المنسق والمتماسك، مع السياسة الخارجية الأوروبية، والحق أن اهتمامهم الأول والأخير ينصب على القضايا المحلية والآنية مثل: السعى إلى تأمين حرية الاعتقاد، وحرية ممارسة

طقوسهم الدينية، والإبقاء على طريقتهم فى الحياة وفقًا لثقافتهم الإسلامية، وضمان الحصول على العمل، ولا يظهرون الكثير من الاهتمام بالشؤون الخارجية. إن السبب الرئيس للاحتكاك بين المسلمين والأوروبيين فى أوروبا – خاصة فى العقود الأخيرة – يعود إلى قضايا متصلة بدخول المدارس، وارتداء الحجاب أو عدمه فى المدارس، وارتداء الطرابيش والعمائم. ومتصلة أيضًا بعادات اجتماعية مثل: ذبح الحيوانات حسب الشريعة الإسلامية، ولا يعود إلى قضايا تتصل بالسياسة الخارجية. يرجع ذلك – فيما يرجع – إلى حقيقة فحواها أنه على حين يُمَثَّلُ المسلمون، على المستوى القومى، فى برلمانات الدول التى يقيمون فيها، فإنهم لا يتمتعون بتمثيل يُذكر فى برلمان الاتحاد الأوروبى نفسه؛ فيكاد يخلو البرلمان الأوروبى من أعضاء مسلمين يمثلون الجاليات المسلمة، ويكاد يخلو الاتحاد الأوروبى من منظمة إسلامية فاعلة على المستوى الأوروبى أو الدولى. وهذا من شأنه أن يعكس الأولويات المتنافسة، أو يعكس عجز المسلمين عن تنسيق أنشطتهم – أو يعكس مزيجًا من هذه المشكلات كلها.

لهذا نجد أن سياسات الاتحاد الأوروبى الخارجية التى يُتوقع أن تكون ضمن اهتمامات المجتمعات الإسلامية فى أوروبا، لا تلفت نظر المسلمين، ولا تشكل المجتمعات المسلمة ضغطًا ما، للتأثير عليها، لا أثر هنا لجماعات ضغط إسلامية على مؤسسات الاتحاد الأوروبى؛ للتأثير على موقف روسيا مثلاً فى الصراع فى "الشيشان"، برغم المذابح التى ارتُكِبت فى حق الكثير من المسلمين المدنيين، فقد شهدت الفترة بين عامى (١٩٩٢م) و(١٩٩٥م)، بعض الضغط الإسلامى المتصل بالصراع فى "البوسنة" و"كوسوفو"، ولكن حرب "كوسوفو" اندلعت فى الأصل لأسباب إنسانية، وليس من أجل دعم دولة مسلمة، أما بالنسبة للجزائر، فهناك مواقف مختلطة شائعة فى المجتمعات المسلمة، حول رد الفعل المضطرب للاتحاد الأوروبى، بعد إلغاء انتخابات عام (١٩٩٢م) البرلمانية التى فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ورفضت المؤسسة العسكرية تسليم السلطة بعد ذلك. وبالنسبة لتيمور الشرقية، لم نسمع أية تعليقات من المسلمين فى الاتحاد الأوروبى، عندما واجهت أكبر دولة إسلامية فى العالم وهي: "إندونيسيا" أزمة داخلية كبيرة، واضطرت فى النهاية إلى الرضوخ لمطالب الانفصاليين التيموريين.

إمكانيات التغيير: هل تزيد المشاركة الإسلامية فى صياغة السياسة الخارجية؟

هناك علامات على أن المسلمين يشرعون أن يصبحوا قوة أكثر تماسكًا فى أوروبا، وهو تطور يمكن أن يعمل على زيادة مشاركتهم فى السعى إلى تشكيل جوانب من السياسة الخارجية الأوروبية. إن مستوى الأعمال التى يقوم بها المسلمون وطبيعة هذه الأعمال، تختلف من دولة إلى دولة، وهى محكومة – فى الغالب – بشروط سياسية واجتماعية أساسية، أو توترات فى كل دولة أو منطقة؛ ففى البلقان، حدد الانهيار العنيف لـ: "يوغسلافيا" الطريقة التى يمكن النظر بها إلى المجتمعات الإسلامية، من قِبَل الآخرين، والتى بها ينظرون إلى أنفسهم، ومن ثم الطريقة التى يرون بها الأولويات، الاجتماعية والاقتصادية والتنظيمية التى تبناها المسلمون، والمجتمع الأوروبى الأرحب على السواء. ومثل هذه التجليات المتطرفة فى التوترات العرقية الدينية، لم تحدث فى بلاد مثل: "بلغاريا" و"رومانيا" و"بولندا"، حيث يشكل المسلمون هناك أقلية سكانية لا يُعتد بها، ورغم أن "بلغاريا" بها أقلية مسلمة تتمتع بمكانة كبيرة.

يتأثر النمط التنظيمى والسلوكى للمجتمعات المسلمة فى أوروبا أيضًا بثقافات الدول الأصلية، التى نزحوا منها، ولا شك أن حقيقة أن أغلب المسلمين البريطانيين من شبه القارة الهندية، يحدد طبيعة الجالية المسلمة فى المملكة المتحدة، وهمومها فيما يتعلق بالسياسة الخارجية البريطانية، ومن هنا نسمع عن الكثير من المظاهرات التى تنظمها الجاليات الهندية والباكستانية فى بريطانيا بعد إدانة الاتحاد الأوروبى لتجارب الهند وباكستان النووية، أيضًا وجود أعداد كبيرة من الأتراك والمغاربة فى ألمانيا وفرنسا على التوالى يحكم حدود قضايا السياسة الخارجية التى تهمهم.

الجناح المتطرف وتأثيره:

إن الغالبية الكبيرة من السكان الأوروبيين المسلمين، مهما كانت ميولهم الدينية (إصلاحية، أو أصولية أو علمانية)، مواطنون مسالمون، ولا يهتمون بأية أهداف ثورية أو انشقاقية، ورغم ذلك هناك جناح يمكن أن نصفه بأنه جناح متطرف متصل بجماعات

أصولية فى العالم الإسلامى، خاصة فى الشرق الأوسط وجنوب آسيا. بعض هذه العناصر المتطرفة تتورط فى أنشطة تهدف إلى زعزعة الاستقرار فى أوطانهم الأصلية، وهناك عناصر أخرى من اللاجئين السياسيين الذين، رغم أنهم ليسوا متورطين بالفعل فى أعمال شغب، يكتبون ويتحدثون ضد سياسات حكوماتهم فى أوطانهم الأصلية. وهذه الأنشطة غالبًا ما تخلق توترات فى العلاقات الثنائية بين بعض أقطار الاتحاد الأوروبى ودول إسلامية معينة، وفى بعض الأحيان تطلب بعض الدول الإسلامية من دول الاتحاد الأوروبى التخلص من هؤلاء المنشقين السياسيين، أو إرسالهم إلى بلادهم الأصلية، الأمر الذى يخلق معضلات جدية، فى الأقطار الأوروبية، فى مجال حقوق الإنسان. وقد تشكو أيضًا بعض الدول فى الاتحاد الأوروبى، من أن بعض الدول الأخرى تتساهل أكثر من اللازم فيما يتعلق بأنشطة هذه العناصر المنشقة، ورغم ذلك ليس كل المنشقين السياسيين القادمين من بلاد يُعد فيها الإسلام دين الأغلبية، من الناشطين الإسلاميين، أو حتى من الممارسين للشعائر الإسلامية؛ فكثير منهم من العلمانيين، والمعتنقين لجملة من الإيديولوجيات اليسارية، أو القومية.

تتسبب أنشطة هذا الجناح المتطرف – أحيانًا – فى خلق توترات فى علاقات الاتحاد الأوروبى مع الولايات المتحدة، ورغم أن هذه الجماعات جماعات مثيرة للمشكلات، فإنها لا تؤثر فى تحديد سياسات دول الاتحاد الأوروبى، بعيدًا عن الجهود الشاملة لإزالة الأسباب الأساسية للتطرف فى العالم الإسلامى، خاصة فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط.

فعاليات جديدة:

فى المستقبل، ستكون هناك فعاليات متعددة جديدة تحدد نمط التفاعل بين المجتمعات المسلمة والمجتمع الكبير، بما فى ذلك حجم انخراطهم فى الحياة السياسية، ومن ثم فى قضايا السياسة الخارجية، من بين هذه الفعاليات الجديدة: ظهور التوازن النسبى بين الحركات السياسية الدمجية والإقصائية وتطوره، بما فى ذلك تأثير الاتجاهات العنصرية، ورُهابِ الأجانب، واعتمادًا على كيفية تطور هذه الاتجاهات ستتأثر آمال المسلمين

الأوروبيين، ومن ثم مواقفهم تجاه المجتمع، وحجم مشاركتهم السياسية، ومواقفهم تجاه القوة السياسية الحاكمة. وهناك عامل آخر سيكون له تأثير طويل المدى على العلاقات بين المسلمين فى أوروبا وغيرهم فى المجتمع الأوروبى، وهو الجدل المحتدم حول دور الدين نفسه؛ فسوف تتأثر طريقة المسلمين فى التعامل مع فضائهم الأوروبي: بالطريقة التى ينتهى بها هذا الجدل حول الدين، وبالطريقة التى تجرى بها العلاقة بين الكنيسة والدولة فى الأقطار الأوروبية، وانتهاء هذه العلاقة إلى ضرب من التكيف مع وجود المسلمين فى أوروبا، وإفساح المجال أمام المجتمعات الإسلامية هناك، ربما كان من أكثر العوامل تأثيرًا ذلك التغير "الديموغرافي" الكبير فى أوروبا، والعلاقة المتنامية بين أوروبا ودول العالم الإسلامى على الجانب الآخر من المتوسط.

وهناك تطور كبير آخر هو: السعى إلى "أوربة Europeanization" الجاليات الإسلامية، وما يسفر عن ذلك من نتائج مباشرة، تؤثر على طبيعة العلاقات بينهم وبين الدولة والمجتمع، وذلك من عدة نواحٍ، أولاً: أن الجيل الأصغر هو الذى يتولى قيادة منظمات المجتمع الإسلامى، ومؤسساته التمثيلية، عوضًا عن الجيل القديم، وما إن بدأت الحكومات المحلية والقومية وموظفوها المدنيون فى التعود على العمل مع ممثلى الجيل المهاجر، حتى اضطروا إلى العمل مع جيل جديد، من أبناء الجيل القديم الذين يعتنقون – فى الغالب – أفكارًا مختلفة، ولهم أولويات مختلفة، والأهم من ذلك كله أن القيادات الجديدة هذه لديها فهم أفضل بكثير لطريقة عمل المؤسسات الإدارية والسياسية فى البلاد، وهم مستعدون تمامًا للتعامل معها. وعلى الجملة، إنهم يظهرون كأنهم يريدون الاشتباك فى نشاط أكثر فعالية بكثير، بالمؤسسات المحلية والقومية؛ يريدون المشاركة فى أنشطة المجتمع على جميع المستويات، لكى يتم الاعتراف بهم، واحترامهم لا على أنهم مواطنون أصلاء وكفى، ولكن بوصفهم مواطنين مسلمين أصلاء، ورغم ذلك سيكون من السذاجة أن نفسر هذا الموقف الجديد على أنه رغبة فى الانصهار تمامًا فى المؤسسات الموجودة، وقبول المفهومات الأوروبية المتوارثة، حول مكانة الدين فى المجتمع، بل بالعكس من ذلك، يبحث الجيل المسلم الأصغر سِنًّا، عن وجود إسلامى نشط – بما فى ذلك الوجود الدينى – فى المجتمع، وهذه الرغبة تتزامن مع جدل متجدد فيما يتعلق بمكان الدين فى المجتمع داخل دوائر أوسع فى الأقطار الأوروبية.

ثانيًا: توجد حركة فكرية واسعة الانتشار بين المسلمين الأوروبيين، خاصة داخل الأعداد المتزايدة من المتخصصين المتعلمين تعليمًا جيدًا، موجهة ناحية إعادة التفكير فى المفهومات الإسلامية التقليدية، والتعبير عنها فى شكل ثقافى معين. كان التعبير الإسلامى عن أجيال المهاجرين مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالأطر والممارسات الثقافية فى مناطق الأصل، التى كانت فى العادة مناطق ريفية وليست مدنية، والحق أن الجيل الجديد ينشط فى فصله بين الثقافية الأوروبية، والإسلام بوصفه دينًا عالميًا، بطريقة تميل إلى إعادة إلباس الإسلام ملابس ثقافية جديدة تعبر عن البيئة الأوروبية، وبذلك يخلعون على الإسلام ثوبًا جديدًا، أو يعيدون تفسير الثقافة التى جلبها آباؤهم من أقطارهم الأصلية، وهو تطور يجعل التصنيف التقليدى للحركات الإسلامية بعيدًا عن الواقع؛ فالأولويات السياسية والاجتماعية للمجتمعات المسلمة، والمجتمع الأوروبى أيضًا، تنتج فى الواقع أنماطًا جديدة من المنظمات والمؤسسات الإسلامية، هذه المؤسسات تسعى جاهدة إلى أن تقلل من اعتمادها على المؤسسات والإيديولوجيات والأهداف التى تضرب بجذورها فى أوطان الأجداد؛ إنها تريد أن تصبح أكثر انفتاحًا على التعاون مع الحركات الدينية - السياسية الأخرى. هناك منظمات وتحالفات جديدة تظهر، وتتخذ مرجعيتها من أجندات وأولويات تتصل أسبابها بالبيئة الأوروبية، توجد الآن منظمات إسلامية كبيرة تتفاعل - بقوة - مع السلطات المحلية والقومية، وكما أوضح كتاب "مختلفون فى هذا السفر" : كانت عملية التفاعل راجعة - جزئيًا - إلى ضغوط تمارسها حكومات أوروبية شعرت بالحاجة إلى متحدثين، تعترف بهم المجتمعات المسلمة؛ للتصدى لمختلف القضايا مثل: قضية كشمير التى تهم المسلمين البريطانيين، وقضية الجزائر التى تهم المسلمين الفرنسيين، ولعبت هذه المنظمات أيضًا دورًا مهمًا فى تحريك المياه الراكدة، فيما يتصل بالهموم السياسية للمجتمعات المسلمة، وإذا استمرت هذه الاتجاهات ونشطت هذه المؤسسات فلربما تؤثر بقوة على تشكيل سياسة الاتحاد الأوروبى تجاه مناطق معينة.

ثالثًا: هناك تماه متزايد لقطاعات من السكان المسلمين الشباب، مع قضايا متصلة بالعالم الإسلامى الأرحب، أكثر من اتصالها فقط بأقطار الأصل، هؤلاء المسلمون الأصغر سنًا يتماهون تدريجيًا مع الإسلام فى سمته العام، وليس الإسلام الذى ورثوه عن بلاد

آبائهم وأجدادهم الأصلية. فمثلاً: يهتم الشباب التركى المسلم بقضايا إسلامية كبيرة فى أماكن، مثل: فلسطين، وشمال القوقاز، وجنوب الفلبين، وليس فقط بقضايا متصلة بتركيا اتصالاً مباشرًا، وقد لاحظنا الاتجاه نفسه عند المسلمين القادمين من جنوب آسيا، وشمال أفريقيا، وهو ينعكس بالفعل فى تنامى عدد وكالات الإغاثة والطوارئ الإسلامية، التى تعمل بشىء من النجاح فى أوقات الأزمات، كما حدث فى "البوسنة"، و"كوسوفو"، وجنوب السودان، وكما أنها قامت بحشد الشباب الذين كانوا يمارسون بعض الأنشطة القليلة فى المساجد.

لقد كان دعم مسلمى أوروبا لمسلمى البوسنة ينطلق من إيمان، كان يشيع بقوة بين مسلمى أوروبا، بأن مصير مسلمى البوسنة ذو أهمية كبيرة لمصير المسلمين فى أوروبا كلها، مثل هذا التماهى الأوسع مع مصير البوسنيين لا يجب أن يُنظر إليه على أنه ينطوى على خطر؛ لأنه لا يختلف عن إحساس المسيحيين الأوروبيين بالتماهى مع مصير إخوانهم المسيحيين فى مناطق الصراع مثل: جنوب السودان، والهند، وباكستان، حين كان المسيحيون فى كثير من الأحيان، يعانون من التمييز ضدهم، أو يُفاجؤون بأعمال عدائية يقوم بها الدهماء.

تُعدُّ هذه التطورات جزءًا من ميل أوروبى أوسع، إلى توحيد الشرق بالغرب أيضًا؛ فبعد انهيار الاتحاد السوفيتى، منذ عقد من الزمان، أصبحت القضايا المتصلة بالعلاقات بين الهويات القومية والعرقية والدينية من الأولويات، ففى "يوغسلافيا" السابقة كانت هذه العلاقات من العوامل المهمة فى انفراط عقد هذا الاتحاد متعدد الجنسيات، وما حدث فى "يوغسلافيا" تم تجنبه حتى الآن فى مناطق أخرى، ولكن مثل هذه المغامرات لا تزال تطل برأسها بين الحين والحين، فقد حدثت فى "كوسوفو" و"مقدونيا".

أضف إلى ذلك أن القضية الرئيسة تظل حية بالنقاش حولها، مما يسهم فى حدوث التغييرات فى الخطاب العام، والمفهومات السياسية، والوعى بالهوية القومية، فقد تجددت الاهتمامات بالقضايا نفسها فى أوروبا، وعلى فترات مختلفة اختلافًا كبيرًا، كان وجود أقليات عرقية ودينية كبيرة وجديدة نسبيًا قد جدد الاهتمام بقضايا متشابهة تمام

التشابه، كيف لأقطار ورثت فهمًا يتصل بكيانها الذاتى كشعب يشترك أبناؤه فى تاريخ واحد، وثقافة واحدة، ووعى جماعى واحد يتصل، فى جزء كبير منه، بتراث دينى مشترك، وكنيسة قومية واحدة، كيف لها أن تسمح بانصهار أناس لا يشتركون مع مواطنيها فى هذا التراث الواحد؟ توجد قضايا عميقة متصلة بهويات محلية وإقليمية وقومية وقارية، ووعى بالذات، تجتمع كلها اليوم فى أنحاء القارة الأوروبية شرقًا وغربًا، وهو وضع ينطوى على دلالات واسعة النطاق فيما يتصل بالجدل حول الوصول إلى هوية أوروبية مشتركة.

تقييم الاتجاهات والدلالات المستقبلية فيما يتصل بالسياسة الخارجية :

هناك عدد قليل من العوامل الأخرى التى تحتاج منا أن نضعها فى الحسبان، قبل تقييم الدلالات الكامنة فى الاتجاهات المستقبلية: أول هذه العوامل هو القيادة؛فكيف ستكون صورة قادة الإسلام فى أوروبا فى المستقبل؟ حتى الآن يهيمن القادة الطبيعيون من الجيل الأول على المجتمعات المسلمة فى أوروبا، مع القادة الذين تم استقدامهم من مناطق إسلامية، أو الأوروبيين الذين تحولوا إلى الإسلام.ولكن الجيل الجديد قد بدأ يظهر، ويريد أن يثبت وجوده، فما هو الأنموذج الإسلامى الذى يريد أن يتبناه؟ وكيف يضع نفسه وفكره فى الكيان الأوروبى السياسي؟ وكيف يتفاعل مع التحديات المختلفة على المستوى الأوروبى، بما فى ذلك السياسة الخارجية .

العامل الثانى عامل تنظيمى؛ فالقدرة المحلية الفيدرالية التنظيمية للمسلمين الأوروبيين أصبحت كبيرة، ولكن المسلمين فى أوروبا لا يميلون كثيرًا إلى الانصهار فى نسيج الحياة الأوروبية، فهل يغير الشباب هذا المسلك؟، العامل الثالث ثقافى؛ فماذا يعنى أن تكون مسلمًا فى أوروبا الحديثة؟ وكم سيكون نصيبك الذى تستطيع الاحتفاظ به من هويتك التقليدية فى أوروبا، التى تتغير هى نفسها بسرعة مذهلة، فى سعيها الرهيب للحاق بالعولمة؟ كيف سيتسنى للمسلمين الأوروبيين شق طريقهم بين عمليات التحول إلى العلمانية، والتماهى العرقى (العرب والأتراك والباكستانيين والأفارقة)؟، العامل الرابع يتصل بالأقطار الإسلامية؛ فمن المستحيل التنبؤ – بدقة – بتطور الإسلام على

امتداد العالم كله،ولكن هناك "مراكز إسلامية" معينة ستصبح محط الأنظار، كيف يتفاعل المسلمون الأوروبيون مع هذه المراكز بلغة الرموز والأفكار والسلوك والتنظيم؟ .

لا نملك غير جملة من التنبؤات القابلة للجدل والتأمل، والتى يمكن أن تتصل بالطريقة التى تبحث بها المجتمعات المسلمة فى أوروبا عن التأثير، وتشكيل سياسة الاتحاد الأوروبى، ولسوف يعتمد سلوك هذه المجتمعات المسلمة على التفاعل بين السياسات المحلية والسياسة الخارجية التى يتبناها الاتحاد الأوروبى.وأحيانًا يُصاب المسلمون فى أوروبا بالقلق من السعى إلى دمج بعض المؤسسات الإسلامية فى نسيج الحياة الأوروبية، وبينما يسعون إلى تبنى خطابٍ أوروبي إسلامي، فإنهم يحافظون على روابط رمزية مع الإسلام، فى العالم الواسع، بعضهمً يرفض النموذج الأوروبى، ويفضلون إسلام "مالكولم إكس"(*) على أى نموذج آخر، وهناك عامل آخر يتمثل فى أن بعض المسلمين فى أوروبا يعدُّون أنفسهم، ويعدُّهم الآخرون زوائد ينبغى التخلص منها، دلائل على استراتيجيات "جيوسياسية"، تطورت على أساس مراكز الإسلام؛ فجماعات المسلمين فى الشتات تنشط فى هذا الجو بنوع خاص، مما يفضى إلى صراعات يمكن تسميتها بصراعات الولاء.

المثير أنه فى فترات الأزمات الكبيرة فى العلاقات الأوروبية الإسلامية، كتلك الأزمة التى اتصلت بحرب الخليج فى عام (١٩٩٩م)، وحتى اليوم ظل المسلمون الأوروبيون غير مبالين حتى مع عدم موافقتهم على سياسات حكوماتهم، وفى إطار مثل هذه العوامل المحددة، والاستجابات، يظل هناك خياران ثقيلان أمام المجتمع الأوروبى فيما يتصل بوجود الأقليات العرقية والدينية، وخاصة وجود المجتمعات المسلمة: هما الاندماج أو الطرد؛ لا يُوجد " خيار ثالث". أو ربما يتمثل "الخيار الثالث" فى إنكار الحقائق حول الهجرة ونتائجها جملة، إن الخيار الاقتصادى والسياسى لصالح الدمج قد تم بالفعل، حتى لو كان دون قصد، وليس بالاختيار المتعمد، وإذا كان لخيار الدمج أن ينجح، فإن

(*) كان "مالكولم إكس" (١٩٢٥م–١٩٦٥م) من المدافعين عن حقوق الإنسان فى أمريكا، صحّح مسيرة الحركة الإسلامية التى انحرفت بقوة عن العقيدة الإسلامية فى أمريكا، ودعا إلى العقيدة الصحيحة، وصبر على ذلك حتى اغتيل لدفاعه عن عقيدته. كان الناس يرونه رجلاً شجاعًا يدافع عن حقوق السود، ويُوَجِّه الاتهامات لأمريكا والأمريكيين البيض بأنهم ارتكبوا أفظع الجرائم بحق الأمريكيين السود. وأما أعداؤه ومبغضوه فيتهمونه بأنه داعية للعنصرية والعنف. وقد وُصف "مالكولم إكس" بأنه واحدٌ من أعظم الإفريقيين الأمريكيين وأكثرهم تأثيرًا على مر التاريخ (المترجم).

الفرضيات الأساسية للتقاليد الأوروبية الديموقراطية يجب أن تؤخذ فى الحسبان – أي: إن الحكومة الصالحة، والاستقرار الاجتماعى السياسى، يعتمد على أساس القبول الذى يمنحه المحكوم، وهو "عقد" فيه يُمنح الولاء والقبول، فى مقابل المشاركة والدخول إلى "الساحة" الاجتماعية والسياسية.

خاتمــة

لقد زادت أهمية الأقطار الإسلامية، بالنسبة للدول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى، وبصرف النظر عن إمدادات الطاقة، فإن التجارة الأوروبية مع الدول الإسلامية المجاورة، ومع الأقطار الإسلامية الأخرى، الواقعة فيما وراء الحدود المباشرة للاتحاد الأوروبى، تزداد بسرعة كبيرة. ويُنظر إلى أوروبا بصفة عامة بعين إيجابية، من قِبَل أغلب أقطار العالم العربى والإسلامى، ويُنظر إلى عملية الوحدة الأوروبية الناجحة فى فترة ما بعد الحرب، على أنها نموذج ممكن، للتسوية السلمية للنزاعات الإقليمية المحتدمة. إن الزيادة فى أعداد السكان المسلمين فى دول أعضاء الاتحاد الأوروبى تتحدى المواطنة الأوروبية، وتحول دون رغبة القيادة فى صياغة مسارات جديدة لتحقيق الاحتواء الثقافى والدينى، ورغم أن سجل أوروبا فى هذه المنطقة سجل مختلط، فإن قضية وجود "أوروبا التى يزداد فيها التعدد الثقافي" قضية حاضرة فى أذهان جميع الأوروبيين، بدءًا من الموظفين فى "برشلونة" إلى سكان الأقاليم الفرنسية وضواحى برلين.

يفتقر المسلمون فى أوروبا إلى النظام الكافى والفاعل، على المستوى القومى وعلى مستوى الاتحاد الأوروبى بصفة عامة، ولكن المرء لا يمكن إلا أن يلمس تغيرات جوهرية، تجرى داخل المجتمعات المسلمة، فى الاتحاد الأوروبى؛ فحتى الآن لا يؤثر المسلمون فى أوروبا على السياسة الأوروبية الخارجية إلا قليلاً، ورغم ذلك فإن وجودهم يؤثر فى حسابات صناع السياسة فيما يتصل بخيارات واستراتيجيات. هذه السلبية الإسلامية فى مجال السياسة الخارجية يمكن أن تتغير فى المستقبل، ويمكن أن يمارس المسلمون الأوروبيون – فى المستقبل – تأثيرًا أكبر فى تشكيل سياسة الاتحاد الأوروبى الخارجية.

هوامش الفصل الخامس عشر

هذا المقال على مسؤولية الكاتب الشخصية.

(١) للمزيد حول الشراكة اليورو- متوسطية، وقضايا أخرى، انظر: "الشراكة اليورو - متوسطية" ("برشلونة": المفوضية الأوروبية، ١٩٩٧م).

(٢) لمزيد من التفاصيل حول الشراكة من أجل الانضمام إلى الاتحاد، انظر: الموقع الإلكتروني الآتي: EUROPA Web site http: //uropa.eu.int/.

(٣) انظر: وثيقة رقم 338209/EN/RR/338، مذكرة تفسيرية، "الأصولية: التحدى القوى للنظام القانوني الأوروبي". إعداد آرى إوستلاندر، وانظر أيضًا: تقرير حول الإسلام ولجنة ابن رشد الأوروبية حول الثقافة، والشباب، والتعليم، والإعلام" (تقرير البرلمان الأوروبي).

(٤) انظر: شيرين تي. هنتر.. "مستقبل الإسلام والغرب: صراع حضارات أم تعايش سلمي؟ (دار بريجر للنشر (١٩٩٨م).

استنتاجات واستشراف لمستقبل الإسلام فى أوروبا

شيرين تى . هنتر

استعرض هذا الكتاب تاريخ المهاجرين المسلمين فى أوروبا، والقوى المحركة لوصولهم واستقرارهم التدريجى وثقافتهم فى اثنتى عشرة دولة أوروبية، وتناول عددًا من القضايا الفكرية المهمة مثل: القوى الفاعلة في تشكيل الهوية عند شباب المسلمين؛ والعمليات المزدوجة بشأن "أسلمة" أوروبا و"أَوْرَبَة" الإسلام؛ والعلاقة بين عمليات توحيد أوروبا، والتعددية الثقافية المتنامية، ومكان الإسلام ودوره فى هذا السياق. وبعملنا هذا يكون الكتاب قد توفر على تعريف السياقات والخطابات المتعارضة، والمتناقضة غالبًا، ورسمها، والتى تَحْدُث فى خضمها عملية استيعاب ودمج الإسلام فى أوروبا. لقد كشفت الدراسات التى تختص بكل قطر من الأقطار الأوروبية، وكذلك الدراسات التى تتناول قضايا تتجاوز الحدود القومية، عن أنماط محددة للتنوع والاتفاق عبر الحدود الجغرافية والفكرية، كما أنها ألمحت إلى ظهور الاتجاهات المتناقضة فى سياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية مختلفة.

لقد أظهرت هذه التحليلات أن عملية تفاعل الإسلام والمسلمين مع المجتمعات والشعوب الأوروبية، تجرى فى سياق تاريخى – سياق قديم وسياق أحدث عهدًا أيضًا – من التحيزات المتوارثة والضاربة بجذورها فى الثقافة، والتاريخ، والدين، والمشكلات الأخرى. لقد بينت أن العمليات المتزامنة لتوحيد أوروبا والعولمة، إنما تنشئ بيئة معقدة حقًا، تجرى فى خضمها المواجهة بين الإسلام وأوروبا. إننا لا نتوقع لهذه الفعاليات أن تتغير فى المستقبل القريب، العكس هو الأكثر احتمالاً: سوف تزداد تعقيدًا. من المؤكد أن

القوى المحركة للمجتمعات الإسلامية فى أوروبا، مضافًا إليها التطور التدريجى للإسلام الأوروبى - برغم الاختلافات المحلية - سوف يكون لها تأثيرٌ فى العالم الإسلامى، وسوف تعمل على حصول اختراق للمجالين الأوروبى والإسلامى؛ سوف تسهم هذه الظاهرة فى أوروبا، فى إعادة فتح السجالات القديمة حول مكان الدين والقيم الروحية فى الحياة العامة، وفى العالم الإسلامى، سوف تعمل على إنكاء الجدل حول العلاقات بين الإسلام والحداثة، وكيف يتم التوفيق بينهما، مما سوف يفضى إلى تأويلات جديدة، ومحاولات للدمج.

أنماط من التنوع والاتفاق:

من المعروف أن المجتمعات الإسلامية فى أوروبا متنوعة غاية التنوع ؛ فهى منقسمة عبر اتجاهات عرقية وطائفية واجتماعية - اقتصادية، رغم أنه لم يحدث إلا فى عدد من الأقطار الأوروبية الأساسية كفرنسا وألمانيا والمملكة المتحدة، أن كان لجماعة عرقية أو جماعتين، تَفَوُّق من ناحية العدد، لدرجة أن تقاليدها وسماتها الدينية والثقافية المحددة، تحدد صفات إسلام هذا البلد. إنها أيضًا مختلفة من ناحية مستوى اندماجها فى المجتمعات التى استقرت فيها، ومن ناحية توجهاتها الإيديولوجية، وطبيعة علاقاتها مع جميع المجتمعات المضيفة، وكذلك مع دولهم الأصلية.

إن المجتمعات الأوروبية التى استقر فيها المسلمون لها عادات ثقافية ودينية وسياسية متباينة، وهذه العادات المتباينة تؤثر على مواقف هذه المجتمعات تجاه المسلمين، وطريقة التفاعل معهم، ومن ثم نلاحظ وجود أنماط مختلفة من استيعاب الأوروبيين للمسلمين فى أقطار أوروبية مختلفة.

ورغم هذا التنوع تشترك المجتمعات الإسلامية فى أوروبا فى الكثير من الأمور تأسيسًا على تجاربها فى الغربة ومحاولات الدمج، وتأسيسًا على كفاحها فى سبيل رقيها الاجتماعى والاقتصادى، ونضالها من الاعتراف بشرعيتها الدينية والثقافية، والتحديات والعقبات التى تواجهها فى سعيها إلى إنجاز أهدافها، وكذلك الفرص التى تتيحها لهم المجتمعات الأوروبية.

الإسلام لم يعد ظاهرة انتقالية:

عندما وصل العمال المسلمون المهاجرون إلى أوروبا فى الستينيات كان البعض يعتقد أنهم ظاهرة مؤقتة وعابرة. ولكن الحق هو أن الأوروبيين لم يعتقدوا أن الإسلام يمكن أن يصبح جزءًا من المشهد الأوروبى الدينى والثقافى فى يوم من الأيام، وأن المسلمين يمكن أن يطالبوا بمكان قانونى لهم داخل المنطقة الأوروبية، ولكن بدأ التشكيل المتنوع للسكان المسلمين مع بداية الثمانينيات، وساعد التطور الذى طرأ على المؤسسات الإسلامية، ولا سيما فى المساجد الرئيسة –وهى العلامة الأكثر وضوحًا على وجود الإسلام – على خلق وعى مفاجئ بين الجماهير الأوروبية، بأن الإسلام سوف يبقى فى أوروبا. لقد أنهى ظهور جيل جديد من المسلمين، وُلد وترعرع فى أوروبا، أية بقايا لخرافة "العودة إلى الوطن"، وذلك بالرغم من أن الجماعات، والأحزاب اليمينية تدعو– بين الحين والحين– إلى الطرد القسرى للمهاجرين، بما فى ذلك المسلمين.

أنماط من التفاعل الإسلامى الأوروبى

الاستيعاب و"الكوميونية" أو صيغ جديدة للدمج:

لقد تم طرح مسألة طبيعة العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والأقطار الأوروبية على أساس الاستيعاب الكامل، أو تنمية البنى "الكوميونية" التى يمكن، فى صيغتها النهائية، أن تكون ضربًا من الفصل الذى يفرضه الواقع. وهذا التقسيم المفرط فى التبسيط يروق أيضًا بعضَ المسلمين الأوروبيين.

يميل دعاة الاستيعاب إلى الاعتقاد بأن المسلمين ينبغى أن يقبلوا البلد المضيف بكل ما فيه من سمات ثقافية وسياسية، ويُبقُوا على إسلامهم فى الوقت نفسه. ولكن يجب أن يكون تدينهم مقتصرًا على أنفسهم، ولا يعرضوه على أفراد الشعب الأوروبى، وقد عبر وزير داخلية فرنسا "شارل باسك" ذات مرة عن فلسفة الاستيعاب بطريقة جيدة حين قال: "لا ينبغى أن نكتفى بوجود الإسلام بيننا فى فرنسا، بل يجب أن يكون الإسلام إسلامًا

فرنسيًا." وقد تحدث الساسة الألمان كذلك عن ثقافة ألمانية عليا، على جميع السكان فى ألمانيا اتباعها. وهناك من المسلمين من يقبل بهذه الميول الاستيعابية، خاصة أولئك الذين وصلوا حديثًا فى الثمانينيات والتسعينيات، بعد الثورات والحروب الأهلية فى إيران، والجزائر، و"يوغسلافيا". وهناك جزء كبير من الجيلين الثانى والثالث من المسلمين الذين يُظهرون رغبة فى الاندماج فى المجتمع الفرنسى، أو البريطانى، أو الألمانى، إلى حد أن مجتمعات هذه الدول لا تجد مانعًا فى ذلك. وأما أنصار الكوميونية – من أوربيين ومسلمين – فإنهم يفضلون أن يشكل المسلمون مجتمعات متماسكة يمكنها أن تدخل فى حوار منظم مع الدولة والمجتمع. وهناك أيضًا من المسلمين من يفضل العيش فى عزلة تامة اتباعًا لقواعد إسلامية متشددة.

ويفضل دعاة "الكوميونية" – سواء الأوروبيون والمسلمون منهم – أن يعمل المسلمون على تشكيل مجتمعات متماسكة، يمكن أن تدخل فى حوار منظم مع الدولة والمجتمع؛ فبعض المسلمين يفضلون العيش فى عزلة تامة، ويمارس طقوسه الدينية دون نقص.

والواقع أن المجتمعات الإسلامية قد تطورت عبر اتجاهات مختلفة، تتروح بين الاستيعابية و"الكوميونية"، ولكن الحركة الأهم هى حركة الشباب نحو الاستيعاب دون الانصهار الكامل. والواقع أيضًا أن سياسات الأقطار الأوروبية المختلفة تتسم – على الصعيد العملى – بوجود ملامح تجمع بين الاستيعاب و"الكوميونية"، وهذه الأنماط المتباينة تتعايش فى الوقت الراهن فى أغلب الأقطار التى يكثر فيها السكان المسلمون. ولكن فلسفة الدمج دون الانصهار الكامل قد تعمل – فى الغالب – على تشكيل نمط العلاقات الإسلامية الأوروبية، والتطور الفكرى للإسلام فى أوروبا، وهذه الفلسفة تقبل المبادئ القانونية والسياسية الأساسية لبلد الإقامة أو بلد المواطنة، وتعيد تأويل مفهومات إسلامية مثل: "دار الإسلام" و"دار الحرب"، على نحو يجعل من أوروبا مكانًا مقبولاً يعيش فيه المسلمون: (دار العهد). إن الذين يتبنون هذه النظرية مشغولون – فى الواقع – فى الاندماج فى الحياة الاجتماعية والسياسية للبلد المضيف، ولكنهم لا يرغبون فى التهاون بأساسيات العقيدة الإسلامية، أو – وكما عبر عن ذلك طارق رمضان – التخلى عن مزاعمهم حول "عالمية الإسلام".

تجرى هذه العمليات بأشكال مختلفة، وفى أقطار مختلفة، وبهذا تتسبب فى ظهور أنماط مختلفة للإسلام.ورغم الاتصالات المتداخلة التى نراها بين الأقطار الإسلامية، ووجوه الشبه بين مشكلات المسلمين وهمومهم فى الأقطار المختلفة، مضافًا إليها عملية الدمج الأوروبية، يظهر بالتدريج ما يمكن أن نسميه "الإسلام الأوروبي"؛ وهى عملية قريبة الشبه بعملية استزراع الإسلام عبر القرون فى آسيا وأفريقيا، وتعكس أيضًا قدرة الإسلام على التكيف مع الثقافات والتقاليد المحلية القائمة، على حين يحتفظ بجوهره الروحى العالمى.

التباينات المستمرة، وحدود التعددية الثقافية:

تُعَدُّ المجتمعات الإسلامية فى أوروبا طبقات فقيرة فى أغلبها، بالرغم من وجود قليل من الجماعات الميسورة، يعيشون فى مجاورات أشبه بـ "الجيتوهات" المشربة بثقافة الحرمان والاغتراب ونزعات العزلة، ورغم ذلك كله تنجذب فئة قليلة من المسلمين إلى الأفكار الأصولية المتطرفة. ولهذا الوضع أسباب معقدة؛ بَيَّناها فى فصول متفرقة، أهمها التحيز والتمييز ضد المسلمين بمستويات مختلفة.

لقد ازداد عدد المسلمين من حاملى تصاريح الإقامة فى البلاد الأوروبية، ولكن لا تزال توجد مقاومة فى بعض الأقطار، للحد من عملية التجنيس، ومن ثم تحديد مستوى التمثيل والمشاركة الإسلامية. وأما فى المجال الثقافى، ونظرًا لعملية التوحيد الأوروبية، وتنامى الاهتمام بالهوية الأوروبية، والتى هى تجربة صعبة بالنسبة إلى الكثير من الأوروبيين، ومجلبة لكثير من القلق، ونظرًا أيضًا للخوف من تأثيرات التآكل التى جلبتها العولمة، فإن كثيرًا من الأوروبيين يجدون صعوبة فى قبول الإسلام بوصفه عنصرًا شرعيًّا فى مشهدهم الثقافى، وهويتهم الأوروبية الواضحة. فى هذه المرحلة، يذهب البعض، مثل: "سامى زمني" و"كرستوفر باركر"، إلى أنه من أجل الحفاظ على الهوية الأوروبية يجب أن يعمل الأوروبيون على إدامة وتعزيز فكرة: أن الإسلام هو "الآخر المعادي". إن المسلم يقبل – على المستوى الفردى – الدمج فى إسلام العولمة؛ ولكن الكثير من الأوروبيين

– بالرغم من الطبيعة العلمانية لمجتمعاتهم – يشعرون بالانزعاج لتدخل الإسلام فى مشهدهم الدينى المسيحى. باختصار: لا تزال التعددية الثقافية فى أوروبا، لا سيما كما تنطبق على المسلمين، محدودة بحدود واضحة على المستوى القومى والمحلى، بالرغم من تبنيها، بصفة مبدئية من قبل الاتحاد الأوروبى.

العلاقات مع العالم الإسلامى .. أوروبا بوصفها الجبهة الفكرية الجديدة:

تتفاعل المجتمعات الأوروبية المسلمة على مستويات متعددة مع العالم الإسلامى، وتُعَدُّ العلاقات مع دول المهاجرين الأصلية هى الأكثر كثافة، على أن هذه العلاقة بالدول الأصلية تزداد تعقيدًا على حين يزداد تجذر المسلمين فى البلاد التى استقروا فيها، وهم يسعون إلى شراكة كاملة فى الحياة السياسية والاجتماعية.

مثال ذلك: يزداد صراع المصالح، فى أكثر من زاوية، بين المجتمعات المهاجرة ودولهم الأصلية، خاصة وأن الكثير من المسلمين الأوروبيين يستاؤون من ميل سلطات بلادهم الأصلية لممارسة سلطة عليهم، أو إحباط رغبتهم فى المشاركة فى الحياة السياسية فى بلادهم الجديدة التى احتضنتهم، ومن جانبها تهتم حكومات بلاد المهاجرين الأصلية بالأثر المعادى لإسلام الحداثة، والتفسيرات الأكثر ليبرالية القادمة من أوروبا؛ إنهم يخافون من تجربة حياة المسلمين فى المهجر؛ الخوف من أنهم يعيشون فى مجتمعات ديمقراطية وقد يجلبون معهم – حال قدومهم – مطالبَ لزيادة التحرر السياسى فى بلاد الأصل.

تتفاعل مجتمعات أوروبا المسلمة أيضًا تفاعلاً حقيقيًا مع المنظمات والحركات الإسلامية عبر القومية،ويُعَدُّ أثر هذه المؤسسات أقل من الإيجابى، خاصة فى العمليات الدمجية والاستيعابية، ولبعض هذه المؤسسات أثر سلبى لنشرها إيديولوجيات غير واقعية، وفى بعض الأحيان أصولية متشددة من شأنها تأزيم العلاقات بين المجتمعات المسلمة والبلاد المضيفة، وتعزيز الصورة السلبية للإسلام.

ولقد أثر وجود المجتمعات الإسلامية فى أوروبا أيضًا على أولويات أوروبا "الجيو- سياسية" وسمات سياستها الخارجية، وساعد وجودها أيضًا على تقوية العلاقات القائمة بين أوروبا والعالم الإسلامى وتطويرها، وخاصة منطقة حوض البحر المتوسط.

حقًا: لم يتح للمسلمين الأوروبيين- حتى الآن - ممارسة تأثير قوى على سياسة أوروبا الخارجية المتصلة بالعالم الإسلامى، والقضايا التى تهم المسلمين، ولكن مجرد وجودهم ذاته يؤثر فى مواقف صانعى السياسة الأوروبية ومقارباتهم نحو عدد من القضايا الأساسية، وخاصة الصراع العربى الإسرائيلى.

لقد أصبحت أوروبا مركزًا حيويًا كبيرًا للنشاط الفكرى الإسلامى، وأدى السياق الأكثر انفتاحًا فى أوروبا، والتحديات الجديدة التى وجب على المسلمين مواجهتها، إلى تفكير جديد خلاق ومتنوع. ولا يمكن قياس نتائج هذ التطور على التنمية الثقافية والسياسية فى العالم الإسلامى بشكل كامل. ولكن ما نحن متأكدون منه هو أن هذه التطورات ستعمل على تحريك قوى فاعلة جديدة. وبناء على ذلك فتح الوجود الإسلامى، ومطالب المسلمين، جدلاً جديدًا حول دور الدين، والقيم الروحية فى أوروبا.

من المتوقع أن يتنامى الوجود الإسلامى فى أوروبا فى العقود القادمة، كمًا وكيفًا، وأخيرًا قد يجد الإسلام له مكانًا فى المشهد الأوروبى الاجتماعى الثقافى وكذلك السياسى، ولكن الطريق إلى القبول المتبادل، والاستيعاب لن تكون خالية من التوتر والنزاع، ولن يكون طريقًا ممهدًا ومستقيمًا أيضًا. على النقيض من ذلك، سوف نشهد تناقضًا - فى المستقبل المنظور - فى الكثير من العمليات التى ستميز التفاعل بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية.

أما بعـــــد:

فإن الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمى فى نيويورك، وعلى "البنتاجون" فى واشنطن العاصمة، فى الحادى عشر من سبتمبر (٢٠٠١م)، وما صاحب ذلك

من الأحداث التى تلتها، خاصة رد فعل الولايات المتحدة ضد "منظمة أسامة بن لادن الإرهابية"، المعروفة بـ "تنظيم القاعدة"، ونظام "جماعة طالبان" الأفغانية الذى كان يدعمها، كان لها نتائج مهمة ومتعددة الأبعاد على المستويات الإقليمية والدولية أيضًا.

إن ما حدث فى الحادى عشر من سبتمبر وما تلاه، كان له نتائج مهمة جرى أغلبها بالسلب على المجتمعات الإسلامية فى أوروبا، فلقد أسهمت هذه النتائج فى تراجع مشروع التوفيق المتبادل بين المسلمين والسكان الأوروبيين، ودمج كلٍّ من الإسلام والمسلمين فى مشهد أوروبا الاجتماعى والثقافى والسياسى الراهن.

بالإضافة إلى الغضب العام، والمبرر، الذى نشأ من جراء الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمى، والتى قضى بسببها مواطنون أوربيون كثيرون، عززت أحداث الحادى عشر من سبتمبر مخاوف الأوروبيين من أن يتعرضوا هم أنفسهم لمثل هذه الهجمات. إن حقيقة أن أحد أهم مرتكبى هذه الأفعال الفظيعة – محمد عطا – قد قضى عدة سنوات فى ألمانيا، ولم يكن تظهر عليه علامات الإرهابى المسلم، إنما تُلْقى بالشك فى قلوب الكثير من الأوروبيين حول جميع المسلمين فى أوروبا. ورغم ذلك، وكما أظهرنا فى فصول مختلفة من هذا الكتاب، فإن عدد الأوصوليين الإسلاميين المتشددين، القادرين على تنفيذ أعمال عنيفة، هم قلة قليلة من بين السكان الأوروبيين المسلمين. وقد كان لاكتشاف حقيقة أن أسامة بن لادن وشبكته الإرهابية لهم متعاطفين ومتعاونين بين المسلمين الأوروبيين، قد أسهم فى إشاعة الشك فى المجتمع الأوروبى كله. أضف إلى ذلك أن أحداث الحادى عشر من سبتمبر قد عملت على تفاقم التحيزات التى كانت موجودة أصلاً ضد الإسلام، وأضفت إليها شرعية فى نظر تلك الجماعات السياسية التى تنحاز ضد المهاجرين، وتعانى من مرض الخوف من الأجانب، فراحوا يعبرون عنه فى العلن، وراحوا يترجمونه – فى بعض الأحيان – إلى أعمال عنف ضد المسلمين والمؤسسات الإسلامية.

ولكن رد فعل الحكومات الأوروبية، والمجتمعات الإسلامية الأوروبية على الأحداث المأساوية التى جرت فى الحادى عشر من سبتمبر، قد بينت أنه ما من أحد يرغب فى

تمكين المتشددين لكى يكون لهم يد عليا فى تقرير مدى تطور العلاقات بين المجتمعات الإسلامية، والدول المضيفة لهم، وقد أوضح كثير من القادة الأوروبيين أن الأغلبية الغالبة من المسلمين مسالمون، وينصاعون للقانون، ولا يجب أن يُلاموا بسب أعمال غير إنسانية، وغير مقبولة، ارتكبها متطرفون.

من جانبهم بَيّن أغلب المسلمين الأوروبيين أنهم يثمنون أوضاعهم بوصفهم مواطنين ومقيمين فى أوروبا، مما لا يسمح لهم بتعريض مواطنتهم وإقامتهم للخطر بسبب تعاطف فى غير محله مع مجموعة من إخوة فى الدين، ضلوا الطريق، وتورطوا فى الاشتراك فى أعمال عنف وإرهاب باسم الإسلام، والحق أنه بالرغم من وجود بعض المشكلات القديمة، لم يندفع المسلمون الأوروبيون، بما فى ذلك المنحدرين من أصل باكستانى، إلى أفغانستان للقتال إلى جانب طالبان، رغم أن عددًا قليلاً من الرعايا البريطانيين المنحدرين من أصل باكستانى فعلوا ذلك. وأيضًا لم نر الكثير من الاحتجاجات ضد العمليات العسكرية التى شُنت ضد نظام طالبان، وأسامة بن لادن وشبكته الإرهابية، والحق أن رد فعل المسلمين الأوروبيين بعد الحادى عشر من سبتمبر، قد عزز نتيجة أساسية من النتائج التى توصل إليها هذا الكتاب وهي: أن الغالبية الغالبة من المسلمين الأوروبيين تريد أن تصبح جماعات مسالمة لها سماتها الإسلامية، وأن يصبح مواطنوها أوربيين مخلصين لأوطانهم المضيفة فى الوقت نفسه.

لقد ركزت أحداث الحادى عشر من سبتمبر، وخاصة: ما كان من صلات أوروبية ببعض مرتكبيها، على ضرورة الفهم الأفضل لصفات المجتمعات الأوروبية المسلمة وأهميتها، والقوى التى تحركها، وخاصة: القوى التقدمية الأكثر ميلاً إلى الدمج.لقد ركزت هذه الأحداث أكثر ما ركزت على الحاجة إلى أن تعمل المجتمعات الأوروبية، والمجتمعات المسلمة التى تقيم فيها، وبشكل أفضل، على قبول كلٍ للآخر. يجب أن تدرك المجتمعات الأوروبية أهمية منع تهميش سكانها المسلمين الشباب الذين يزدادون فى العدد. ويجب أن تعمل المجتمعات الإسلامية، من جانبها، بجدية أكثر فى سبيل حماية نفسها ضد تأثيرات المتشددين التمزيقية الخطرة، وتحاول عزلهم.

بَيّنَا فى فصول مختلفة من هذا الكتاب، أن عملية دمج الإسلام والمسلمين فى المشهد الأوروبى غاية فى الصعوبة والتعقيد. وقد كانت هذه العملية صعبة ومعقدة قبل الحادى عشر من سبتمبر، وأصبحت أكثر صعوبة وتعقيدًا بعده، ولكن الحقيقة التى لم تتغير هى وجود المسلمين فى أوروبا، وقرب أوروبا من العالم الإسلامى، وتلك الشبكة المعقدة من العلاقات والاتصالات بين العالمين، ومن ثم الحاجة إلى الدمج التدريجى للإسلام والمسلمين فى الحياة الأوروبية دون أن تفقد أوروبا هُويتها.

لقد قدم المشاركون فى هذا الكتاب وجهات نظر حكيمة، تناولت فيما تناولت "سيكولوجية" المجتمعات الإسلامية فى أوروبا وأنشطتها، والقوى الفاعلة فى العلاقات بينها وبين مجتمعات الغالبية، مما يصح أن يكون دليلاً مفيدًا، وعونًا على تطوير عملية التوصل إلى وفاق وقبول متبادلين، ومن ثم تصبح الحاجة إلى هذه الإرشادات ضرورية للغاية.

شرين تى. هنتر

أبريل ٢٠٠٢م

ببليوجرافيا الكتاب

Abul Ala Mawdudi, Sayyid. *Towards Understanding Islam*. Leicester: Islamic Foundation, 1981.

Ahmed, Akbar. *Post-Modernism and Islam: Predicament and Promise*. London: Routledge & Kegan Paul, 1992.

Ahmed, Ishtiaq. *The Concept of an Islamic State*. London: Pinter, 1987.

Allievi, Stefano; Bidussa, David; and Naso, Paolo. *Il libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi* [The book and the sword. The challenge of fundamentalisms]. Turin: Claudiana, 2000.

Anwar, Muhammad. *Ethnic Minorities and the British Political System*. University of Warwick, Coventry: Centre for Research in Ethnic Relations, 1998.

Anwar, Zainah. *Islamic Revivalism in Malaysia: Dawah among the Students*. Selangor Darul Ehsan, Malaysia: Pelanduk Publications, 1987.

Bartels, Dieter. *Moluccans in Exile: A Struggle for Ethnic Survival*. Leiden: COMT, 1989.

Bell, David S. *Democratic Politics in Spain: Spain's Politics after Franco*. Londres: Frances Printer, 1983.

Bistolfi, Robert, and Zabbal, François. *Islams d'Europe, intégration ou insertion communautaire?* [Islams in Europe, integration or communitarian insertion?] Paris: Editions de l'Aube, 1995.

Blommaert, J., and Verschueren, J. *Het Belgische migrantendebat: De pragmatiek van de abnormalisering*. [The Belgian immigration debate: From pragmatism to normalization]. Antwerpen: IprA Research Center, 1992.

———. *Debating Diversity. Analyzing the Discourse of Tolerance*. London: Routledge, 1998.

Christinakis, Panagiotis. *Elliniko ekklisiatiko dikaio* [Hellenic ecclesiastical law]. Athens: Simmetria Editions, 1995.

Commission for Racial Equality. *British Bureaucracy and the Multi-Ethnic Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998.

Dassetto, Felice. *La construction de l'islam Européen. Approche socio-anthropologique* [The construction of European Islam. A socio-anthropological approach]. Paris: L'Harmattan, 1996.

———, ed. *Islam en Belgique et en Europe; facettes et questions. Facettes de l'islam belge* [Islam in Belgium and in Europe: dimensions and questions. Dimensions of Belgian Islam]. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 1997.

Dodos, Dimosthenis X. *Eklogiki geografia ton meionotiton* [Electoral geography of the minorities]. Athens: Eksadas Editions, 1994.

Driessen, Henk. *On the Spanish–Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. Oxford: Berg Publishers, 1992.

El Fadl, Khaled Abou. *Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case Study*. Austin, TX: Dar Taiba, 1997.

Esposito, John L. *Islam and Politics*, 3rd ed. Syracuse: Syracuse University Press, 1998.

Esposito, John L., and Voll, John O. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Evers Rosander, Eva. *Women in a Borderland. Managing Muslim Identity Where Morocco Meets Spain*. Estocolmo: Stockholm Studies in Social Anthropology, 1991.

Ferrari, Silvio, ed. *L'islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane* [Islam in Europe. The juridical status of Muslim communities in Europe]. (Bologna: Il Mulino, 1996).

Ferrari, Silvio, and Bradney, A., eds. *Islam and European Legal Systems*. Aldershot: Ashgate, 2000.

Finkielkraut, Alain. *La défaite de la pensée* [The defeat of thought]. Paris: Folio Essais/Gallimard, 1987.

Gabrieli, Francesco. *Storici arabi delle crociate* [Arab historians of the Crusades]. Turin: Einaudi, 1987.

Hidiroglou, Paul. *The Greek Pomaks and Their Relation with Turkey*. Athens: Proskinio Editions, 1991.

Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science. Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books, 1991.

Hunter, Shireen T., ed. *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Hunter, Shireen T. *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westport, CT: Praeger/CSIS, 1998.

Jacobson, J. *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London: Routledge, 1998.

Joly, Daniele. *Britain's Crescent: Making a Place for Islam in British Society*. Aldershot: Avebury, 1995.

Kepel, Gilles. *Les banlieues de l'islam* [The suburbs of Islam]. Paris: Seuil, 1987.

Khosrokhavar, F. *L'islam des jeunes* [Islam of the youth]. Paris: Flammarion, 1997.

Kitromilides, Paschalis, and Veremis, Thanos, eds. *The Orthodox Church in a Changing World*. Athens: Hellenic Foundation for European and Foreign Policy, Center for Asia Minor Studies, 1998.

-282-

Landman, Nico. *Imamopleiding in Nederland, kansen en knelpunten* [Training imams in the Netherlands, chances and problems]. Den Haag: SDU, 1996.

Lebor, Adam. *A Heart Turned East*. London: Little, Brown, 1997.

Lewis, Phillip. *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: I.B. Tauris, 1994.

López Barrios, Fernando, and Hagherty, Miguel José. *Murieron para vivir. El resurgimiento del Islam y el Sufismo en España* [To die or to live. The resurgence of Islam and Sufism in Spain]. Barcelona: Argos Vergara, 1983.

Metcalf, Barbara Daly, ed. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Modood, Tariq; Berthoug, Richard; Lakey, Jane; Nazroo, James; Smith, Patten; Veidee, Satnam; and Beiskon, Sharon. *Ethnic Minorities in Britain*. London: Policy Studies Institute, 1997.

Nielsen, Jørgen S. *Muslims in Western Europe*, 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.

Nonneman, Gerd; Niblock, Tim; and Szajkowski, Bogdan. *Muslim Communities in the New Europe*. Reading: Ithaca Press, 1996.

Ramadan, Tariq. *To Be a European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation, 1999.

Rex, John, and Moore, Robert. *Race, Community and Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Rex, John, and Tomlinson, Sally. *Colonial Immigrants in a British City—A Class Analysis*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Robinson, Vaughan. *Transients, Settlers or Refugees: Asians in Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. London: I.B. Tauris, 1994.

Sachedina, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press/CSIS, 2000.

Schmidt di Friedberg, O Havia. *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia* [Islam, solidarity and work. The Senegalese Mourids in Italy]. Turin: Fondazione Agnelli, 1994.

Shadid, W.A.R., and van Koningsveld, P.S., eds., *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos, 1995.

———. *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos, 1996.

Solomos, John, and Back, Les. *Race, Politics and Social Change*. London: Routledge, 1995.

Stenberg, Leif. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Stockholm: Almquist & *Wiksell, 1996.*

Steward, Charles, and Shaw, Rosalind, eds. Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis. London: Routledge, 1994.

Vertovec, Steven, and Peach, Ceri, eds. Islam in Europe. The Politics of Religion and Community. London/New York: Macmillan/St. Martin's Press, 1997.

Voll, John O. Islam: Continuity and Change in the Modern World, 2nd ed. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.

Waardenburg, J.D. L'islam en Europe. Aspects religieux [Islam in Europe. Religious Aspects]. Lausanne: Universiteé de Lausanne, 1994.

Wahlbeck, Osten. Kurdish Diasporas: A Comparative Study of Kurdish Refugee Communities. Basingstoke: Macmillan, 1999.

Westerlund, David, and Svanberg, Ingvar, eds. Islam outside the Arab World. Richmond: Curzon Press, 1999.

Zeginis, Efstratios. Oi Mousoulmanoi Athiganoi tis Thrakis [The Muslim Athiganoi of Western Thrace]. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1994.

———. O Bektasismos sti Ditiki Thraki [Bektashiism in Western Thrace]. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1996.

المحرر والمساهمون فى سطور:

• **ستيفانو أليفي**: باحث فى جامعة بادوا بإيطاليا، حيث يقوم بتدريس علم الاجتماع فى كلية العلوم والاتصال.

• **ديمترى أ. أنطونيو**: باحث فى المؤسسة الهلينية للسياسة الأوروبية والخارجية فى "أثينا"، اليونان.

• **فريزر كاميرون**: دبلوماسى وأكاديمى بريطانى سابق، ورئيس الشؤون السياسية والأكاديمية فى بعثة المفوضية الأوروبية فى واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

• **آنا أ. بلانيت كونتريراس**: تقوم بتدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية فى جامعة "أليكانتى" فى إسبانيا.

• **ثانونس بى. دوكوس**: مدير الدراسات الهلينية فى المؤسسة الهلينية للسياسة الأوروبية والخارجية، "أثينا"، اليونان.

• **جون ل. إسبوزيتو**: أستاذ فى جامعة جورج تاون، ومدير مؤسس لمركز التفاهم الإسلامى المسيحى فى واشنطن العاصمة، الولايات المتحدة الأمريكية.

• **برنابا لوبيز جارسيا**: أستاذ تاريخ الشرق الأوسط فى جامعة "أتونومو" فى مدريد، إسبانيا.

• **أندرياس جولدبورغ**: مدير إدارى ورئيس قسم الهجرة فى مركز الدراسات التركية فى جامعة "إيسن" فى ألمانيا.

- **شيرين تى. هنتر (المحرر)**: مدير البرنامج الإسلامى فى مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية (CSIS) فى واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

- **سابين كرويسنبررنر**: تعمل فى وزارة الخارجية النمساوية.

- **نيكو لاندمان**: أستاذ مساعد التاريخ الإسلامى والثقافة الإسلامية فى قسم الدراسات الشرقية فى جامعة أوترخت فى هولندا.

- **ريمى لوفو**: أستاذ العلوم السياسية فى معهد الدراسات السياسية فى باريس فى فرنسا.

- **فرناندو سواريز لوجا**: محامٍ عام فى "لشبونة"، البرتغال.

- **بيتر م. ماندافيل**: أستاذ مساعد العلوم السياسية فى جامعة "جورج ماسون"، "فيرفاكس"، "فرجينيا"، الولايات المتحدة.

- **كريستوفر باركر**: باحث ومرشح للحصول على الدكتوراه فى مركز دراسات العالم الثالث فى جامعة "جنت" فى بلجيكا.

- **طارق رمضان**: أستاذ الفلسفة فى كلية جنيف، وأستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة "فرايبورغ" فى سويسرا، وحفيد الشيخ حسن البنا مؤسس "جماعة الإخوان المسلمين" فى مصر.

- **جون ركس**: أستاذ متفرغ فى جامعة "واريك" فى إنجلترا.

- **سيمون سيرفاتي**: مدير البرنامج الأوروبى فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية (CSIS) فى واشنطن العاصمة، وأستاذ فى سياسة الولايات المتحدة الخارجية فى جامعة "أولد دومينيون" فى "نورفولك"، "فرجينيا"، الولايات المتحدة الأمريكية.

- **ليف ستنبرغ**: أستاذ مساعد فى جامعة "لود" فى السويد.

- **سامى زمني**: طالب فى مرحلة الدكتوراه فى جامعة "غنت" فى بلجيكا.

نبذة عن مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية (CSIS):

يزود "مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية" قادة العالم بوجهات نظر إستراتيجية منذ أربعة عقود الآن، كما يوفر لهم الحلول السياسية للقضايا الدولية الراهنة، وكذلك القضايا التى تتشكل ملامحها فى الأفق. تتكون هيئة المركز من مئة وتسعين باحثًا، ومعاون باحثٍ يركزون فى الأساس على ثلاثة مجالات، أولاً: جميع ألوان التحديات الجديدة للأمن القومى والدولى، ثانيًا: يرعى فى كل منطقة جغرافية كبيرة فى العالم خبراء إستراتيجيين يقومون بدراسة المشكلات عن قرب، ثالثًا: يلتزم المركز بمساعدة أساليب جديدة فى الحكم تناسب عصر العولمة، وتطويرها؛ لهذا الغرض فإن مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية (CSIS)، لديه برامج فى التكنولوجية والسياسة العامة والتجارة والتمويل الدوليين وكذلك الطاقة.

رئاسة المركز فى "واشنطن" العاصمة فى الولايات المتحدة الأمريكية، والمركز هيئة غير ربحية ومعفاة من الضرائب ولا تتبع حزبًا واحدًا، كما أنه لا يتبنى مواقف سياسية معينة، ومن ثم فإن جميع الآراء التى ترد هنا هى على مسؤولية أصحابها.

المترجمان فى سطور:

١ - د/ أحمد الشيمى

أستاذ الأدب الإنجليزى المشارك – جامعة بنى سويف.

من أهم أعماله:

-كتاب: "هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ سلطة الجماعات المفسرة" لـ: ستانلى فش (صدر عام ٢٠٠٤م عن المشروع القومى للترجمة) .

-كتاب: "نساء مفقودات" وقصص أخرى (مجموعة قصص قصيرة) عن الهيئة العامة لقصور الثقافة عام (٢٠٠٢م).

-كتاب: "يقظة امرأة" لكيت شوبان عن الهيئة العامة لقصور الثقافة عام (٢٠٠٤م).

-كتاب: "ربما فى حلب ذات يوم" وقصص أخرى (مجموعة قصص قصيرة) عن المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٥م، وطبعة أخرى عن مكتبة الأسرة عام (٢٠٠٦م)، وطبعة ثالثة عن المركز القومى للترجمة عام (٢٠٠٩م).

-كتاب: "الإرهابي" (رواية) لجون أبدايك عن المركز القومى للترجمة عام (٢٠٠٩م).

-كتاب: "الإسلام فى أوروبا: التنوع والهوية والتأثير" عن المركز القومى للترجمة (٢٠١٠م).

-كتاب: "اللغة والثقافة" لكلير كرامش عن وزارة الثقافة القطرية بمناسبة اختيار الدوحة عاصمة الثقافة العربية عام (٢٠١٠م).

-كتاب: "كيلوباترا: آخر ملكات مصر" (بالاشتراك مع الدكتور حمدى الجابري) عن المركز القومى للترجمة عام (٢٠١٠م).

-كتاب: "العاشق المسافر" وقصص أخرى عن الهيئة العامة لقصور الثقافة عام (٢٠١٠م).

- مراجعة وتقديم "يوميات مصرية "لوليام جولدنج ترجمة سمير بشير للمركز القومى للترجمة عام (٢٠١٠م).

-مراجعة وتقديم كتاب: "موجز تاريخ الأدب الإنجليزى" ترجمة الدكتور حمدى الجابرى عن المركز القومى للترجمة عام (٢٠١٠م).

-"الرمزية العرقية والقومية: مقاربة ثقافية"، تأليف أنتونى دى. سمث (أكسفورد، ٢٠٠٩)، عن المركز القومى للترجمة ٢٠١٤م.

رواد نظرية الرواية الحداثية: فرجينيا وولف ودوروثى ريتشارسون وجيمس جويْس، تأليف دبرا بارسونز (روتدلج، ٢٠٠٧م)، عن المركز القومى للترجمة، (تحت الطبع).

-له أبحاث منشورة بالإنجليزية فى مجلات مُحَكَّمة.

٢- الدكتور/ محمد أمين عبد الجواد مخيمر:

مدرس طرق تدريس اللغة الإنجليزية فى كلية التربية – جامعة بنى سويف.

أستاذ مساعد اللغة الإنجليزية والترجمة – جامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية.

من ترجماته:

-كتاب: "تحليل الدوافع واتخاذ القرارات فى التخطيط التعليمى"، تأليف: فرانسيس ن. كمرر، ودوجلاس م. وندام، (مكتبة النيل: ٢٠٠٣م).

-كتاب: "المقرر، النظرية والتطبيق"، تأليف: أ. فى. كيللى، مكتبة الجامعة، (الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥م).

-كتاب: "المدرسة الذكية"، تأليف: بابارا ماك جلكرايست، وكيت ميرز وجين ريد، مكتبة الجامعة، (الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥م).

-كتاب: "تعليم الأطفال كيف يفكرون"، تأليف روبرت فيش، مكتب الجامعة، (الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٨م).

-كتاب: "أفكار حول تعليم مهارات التدريس"، تأليف ستيفن بوكوست، مكتبة الجامعة، (الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠م).

-له أبحاث منشورة بالإنجليزية فى مجلات مُحَكَّمة.

المراجع فى سطور:

أ. د. حسن الشافعى

- رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، منذ فبراير ٢٠١٢ .

- له إنتاج علمى غزير؛ فقد أصدر عام ١٩٧١ عشرة كتب فى الفلسفة الإسلامية والتوحيد وعلم الكلام والتصوف، بالإضافة إلى الكثير من الأبحاث العلمية المنشورة فى المجلات والدوريات العلمية .

- ومن أهم المناصب التى تقلدها :

● عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة .

● عضو مركز الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة .

● عميد كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بإسلام أباد .

● رئيس الجامعة الإسلامية بإسلام أباد .

● رئيس الاتحاد العالمى لعلماء الصوفية .

التصحيح اللغوى : جمال عبد الحى
الإشراف الفنى : حسن كامل